LE BAYON

HISTOIRE ARCHITECTURALE DU TEMPLE

INSCRIPTIONS DU BAYON

PUBLICATIONS DE L'ÉCOLE FRANÇAISE D'EXTRÊME-ORIENT

MÉMOIRES ARCHÉOLOGIQUES III-2

LE BAYON

HISTOIRE ARCHITECTURALE DU TEMPLE

par

JACQUES DUMARÇAY

INSCRIPTIONS DU BAYON

par

BERNARD PHILIPPE GROSLIER



PARIS-1973

ÉCOLE FRANÇAISE D'EXTRÊME-ORIENT

Dépositaire : Librairie Adrien-Maisonneuve, 11, rue Saint-Sulpice, Paris (6e)

PREMIÈRE PARTIE

HISTOIRE ARCHITECTURALE DU TEMPLE

PAR

Jacques DUMARÇAY

INTRODUCTION

Le Bayon se présente comme une forme construite et non comme une combinaison de structures imprimant ses exigences à la forme et nous pourrions être tentés de le considérer, non comme une œuvre architecturale, mais comme une sculpture et c'est presque ainsi que V. Goloubew envisageait le monument lorsqu'il a écrit[1] : «Ses formes (du Bayon) reproduisent en quelque sorte le corps d'un dieu aux têtes multipliées.» M. B. P. Groslier a également insisté sur le côté sculptural de cette architecture qui est : «une maquette du monde»[2].

Toutefois, bien que les constructeurs se soient soumis sans effort aux lois de la pesanteur et n'aient guère fait œuvre d'architecte, nous considérons le Bayon comme une construction de la même façon qu'A. Choisy a considéré le temple d'Agrigente où tous les éléments visibles des structures ne sont qu'apparence.

Le Bayon a fait l'objet de nombreuses descriptions : la plus ancienne qui nous soit parvenue est due au chinois Tcheou Ta-kouan qui accompagnait une ambassade au Cambodge (1296-1297). Il écrivit à la suite de son voyage des *Mémoires sur les coutumes de Cambodge*[3] dans lesquelles il dit : «Au centre du royaume, il y a une tour d'or flanquée de plus de vingt tours de pierre et de plusieurs centaines de chambres. Du côté de l'Est est un pont d'or ; les deux lions d'or sont disposés à gauche et à droite du pont, huit bouddha d'or sont disposés au bas des chambres de pierre.».

E. Aymonier et L. Finot ont reconnu qu'il s'agissait bien du Bayon et M. G. Cœdès[4] propose de voir dans le pont d'or la terrasse d'accès Est du monument qui est flanquée de lions de pierre ; il est possible que ce sont ces lions qui étaient dorés. Les voyageurs arabes et persans qui sont parfois si prolixes sont pour le royaume khmer bien succincts.

Toutefois, vers 1325[5], l'un d'eux, Dimaski écrit en parlant de «l'Ile Khmère» : «on y trouve une quantité de Buddha et d'idoles comme nulle part ailleurs ; les peintures distinguent parmi les représentations des Bouddha, le Bouddha à regard miséricordieux, ou louchant, ou pleurant, ou riant ou escamotant» Bien que ceci ne s'adresse pas au Bayon précisément, cela évoque assez bien l'encombrement de statues et de regards du monument.

Les annales du royaume khmer en langue khmère au plus tôt de la fin du XIVe siècle, dont J. Moura donne un bref résumé[6], décrivent sommairement les monuments que l'architecte divin Viśvakarman fit sortir de terre ; parmi les monuments de pierre décrits, J. Moura croit reconnaître le Bayon.

Chronologiquement les mentions suivantes sont portugaises ; elles ont été étudiées récemment par M. B. P. Groslier[7] ; la description de Diogo do Couto (1543-1616) si détaillée pour la muraille d'Angkor Thom

(1) V. Goloubew, *Le Cheval Balaha*, *BEFEO*, XXVII, p. 226.

(2) B. P. Groslier, *Indochine. Carrefour des Arts*, Paris 1961, p. 178-79.

(3) P. Pelliot, *Mémoires sur les coutumes du Cambodge de Tcheou Ta-kouan*, Paris 1951.

(4) G. Cœdès : *Pour mieux comprendre Angkor*, Paris 1947.

(5) Ce texte est traduit de l'arabe par Gabriel Ferrand dans *Relation de voyage et textes géographiques arabes, persans et turks relatifs à l'Extrême-Orient du VIIIe au XVIIIe*, Paris 1913, p. 382.

(6) J. Moura, *Le Royaume du Cambodge*, Paris 1883.

(7) B. P. Groslier : *Angkor et le Cambodge au XVIe d'après les sources portugaises et espagnoles*, A.M.G. Bibliothèque d'étude LXIII, Paris 1958.

et le système des canaux, se réduit pour le monument à cette phrase : « Au centre de la ville, on voyait un temple des plus extraordinaires encore machevé. »

Le frère João dos Santos a laissé une relation de la ville d'Angkor, qui a été imprimée en 1609, et il indique ainsi le Bayon « Au centre, il y avait un grand temple des idoles ».

Dans les descriptions d'Angkor des siècles suivants jusqu'au XIXe, le Bayon n'est plus mentionné. M. B. P. Groslier a montré[1] qu'après la fin du XVIIe, Angkor Thom était complètement abandonnée et que les premiers explorateurs du XIXe n'ont même pas vu le Bayon complètement envahi par la forêt.

En 1850, le père Bouillevaux a visité tout le groupe d'Angkor y compris le Bayon et en a laissé une description assez littéraire, qui est de peu de secours[2] : une singulière fantaisie d'architecture des artistes khmers qui rappelle un peu le goût égyptien.

Puis, en janvier 1860, H. Mouhot passa à Angkor et visita le Bayon qu'il décrivit très sommairement, son livre s'attache surtout à Angkor Vat[3].

Durant les années 1866 à 1868 a eu lieu un voyage d'exploration en Indochine, sous la conduite du capitaine de frégate Doudart de Lagrée ; dans le rapport publié après la mort de son chef[4], sous la direction de F. Garnier, il y a une courte description du Bayon, ainsi qu'un croquis de la disposition des tours (fig. 1), une lithographie représentant un état des ruines (ph. 6) et une restitution du monument.

L'auteur de cette description ne remarque que huit tourelles tangentes à la flèche centrale, il en indique le même nombre sur le schéma de position des tours.

L. Delaporte, qui a participé au voyage d'exploration dirigé par Doudart de Lagrée, a repris ensuite ses notes de voyage[5] et donné une description et un plan schématique plus détaillé.

Au premier étage, la tour 52 est mal située : elle paraît être en couronnement du pavillon 55 ; entre 30 et 63 l'on voit indiquée une tour inexistante.

Au troisième étage, les salles 10 et 11 sont indiquées avec en couronnement une tourelle. La tour 21 n'a pas d'avant-corps à l'Ouest et apparemment la tour 17 n'avait déjà plus son couronnement. Certains détails d'implantation sont ici bien notés, ainsi, le non alignement des axes (39-38 — 49-48) et le centre géométrique du monument dans la tour 2.

L. Delaporte a dessiné pour son ouvrage plusieurs détails et restitutions, une vue de la terrasse supérieure, un détail du couronnement de la tour 52 où deux rangs de divinités, les mains jointes, surmontent les garudas (le sommet manque) et une restitution de la façade ouest du troisième étage.

L. Delaporte restitue quatre visages surmontés de deux faux étages sur la tour centrale et donne enfin une restitution de la façade Ouest du deuxième étage où le décalage vers le Nord est bien indiqué.

Après ces premiers travaux qui sont plutôt des relations de voyages, les descriptions se voudront plus détaillées, mais tant que le monument ne sera pas dégagé de la végétation qui l'enserre, elles resteront tout à fait excusables d'être d'une certaine imprécision.

La première en date est celle de J. Moura[6] qui distingue clairement les différents étages et les différentes structures ; toutefois il remarque, comme l'a fait Delaporte, au-dessus des petites salles 10 et 11, « deux tourelles fort élégantes placées là pour augmenter l'effet décoratif » ; un peu plus tard, Tissandier décrit au même endroit : « deux dômes de petites dimensions ne montrant qu'une seule face de Brahma. » E. Aymonier, s'appuyant sur les descriptions précédentes, reprend : « deux petites tourelles qui, par exception, ne montrent qu'une seule face de Brahma ». Enfin, L. Fournereau fait une description semblable.

Nous avons en raison de ces passages examiné avec soin l'emplacement ainsi décrit ; tout le couronnement de ces salles a disparu et nous reviendrons dans notre description sur ce que nous croyons avoir été ce couronnement.

A. Tissandier[7] décrit le monument plus soigneusement, il dresse un plan du Bayon en deux coupes

(1) *Op. cit.*, p. 123.
(2) Abbé Bouillevaux, *Voyage dans l'Indochine*, imprimé chez Mme veuve Laguerre, 1857.
(3) H. Mouhot, *Voyage dans les royaumes de Siam de Cambodge et de Laos*, Paris 1868.
(4) Doudart de Lagrée, *Voyage d'Exploration en Indochine*, Paris 1873.
(5) L. Delaporte, *Voyage au Cambodge, l'Architecture Khmère*, Paris 1880.
(6) J. Moura, *Royaume du Cambodge*, Paris, Leroux 1883.
(7) Tissandier, *Cambodge et Java*, Paris 1896.

horizontales (ph. 7 et 8), sur lesquelles il commet plusieurs petites erreurs excusables vu l'état dans lequel se trouvait le monument; mais il restitue, entre les tours 30 et 63, une tour en prenant soin d'indiquer les murs de cette tour par des hachures alors que le reste du monument est poché. (Cette restitution sera reprise par H. Dufour, puis par M. Glaize et L. Delaporte qui la tiendront pour acquise.) Tissandier donne également quelques croquis des tours.

Dans sa description, outre le détail signalé plus haut, il voit sur les façades orientales du soubassement des édifices 53 et 54, l'entrée d'un sanctuaire communiquant avec la galerie extérieure par un portique. E. Aymonier reprendra cette indication en la précisant «une sorte de crypte communiquant par une petite porte avec la galerie». A. Tissandier, prudemment, dit qu'il lui a été impossible de vérifier si l'on pouvait aller plus avant sous les soubassements.

Il s'agit ici certainement d'une erreur que seul explique l'état d'encombrement où devait se trouver cet emplacement.

E. Aymonier décrit le monument d'après Delaporte et Tissandier et reproduit les plans et les croquis de ce dernier.

L. Fournereau[1] décrit également le Bayon, mais il ne reprend pas exactement les descriptions antérieures. Pour les tourelles de chaque côté de la tour 2, il écrit: «Sur la face Est, le soubassement du massif central s'interrompt pour donner passage à un double porche surmonté de deux tours et orné, en arrière, de deux petites tourelles destinées à masquer les angles.» Il décrit la couverture de la deuxième galerie comme étant faite d'une voûte et de deux demi-voûtes, ce qui n'est jamais le cas, et ne tient pas compte des dénivellations latérales de la galerie. L. Fournereau ne pense pas que l'édifice 17 ait été couronné d'une tour à étage; il compte vingt-huit tours au second étage, ce qui exclut les deux tours 50 et 51; malgré cette omission il arrive à un total de cinquante tours, tout en n'en décrivant que quarante-six et alors que son total devait être au mieux quarante-huit.

Lors de sa séance du 12 mars 1908, la commission archéologique de l'Indochine prit la décision de publier les photographies des bas-reliefs qu'avait rapporté la Mission de H. Dufour et Ch. Carpeaux[2]; cette publication sera accompagnée d'une note archéologique de J. Commaille, de commentaires de M. G. Cœdès et de plans de H. Dufour.

Dans sa description, qui indique les grandes lignes du monument, J. Commaille ne mentionne plus les cryptes sous les bibliothèques. Il ne cite pas non plus les tourelles encadrant la tour 2.

Nous insistons sur le plan d'ensemble de H. Dufour car il a servi de base à tous les travaux suivants. Il n'a pas été levé entièrement par l'auteur, le passage des tours 52 à 22 a été levé par J. Commaille et envoyé à Dufour, ce qui est une source d'erreurs car Dufour a mal remis en place le dessin de Commaille: il manque deux piliers et l'escalier Est de 22 n'est pas engagé sous le porche Ouest de la tour 52.

Du fait d'une mauvaise mise en place de la galerie extérieure du premier étage, la cour Ouest est agrandie, ce qui permet à H. Dufour d'indiquer en pointillé une tour entre 30 et 63; le centre géométrique du monument se trouve ainsi reporté dans la tour n° 1; les détails exacts d'implantation du plan de Delaporte sont supprimés; la galerie du deuxième étage est symétrique; au troisième étage la tour 21 est dessinée sans porche Ouest; enfin il ajoute quatre portes à la tour 14.

Les plans de détail des galeries intérieures et extérieures sont bons; nous y faisons une petite réserve: bien que ces plans soient reproduits à l'échelle de 1 cm. par m., tous les piliers sont dessinés de section carrée, ce qui est bien rare dans la réalité.

La commission des fouilles de l'Indochine entreprit également la publication des plans, coupes, élévations, levées sous la direction de L. Delaporte[3]. Le plan du Bayon a été levé par Faraut et Peneau en

(1) L. Fournereau et L. Porcher, *Les Ruines d'Angkor*, Paris Leroux 1890, p. 113 et suiv.; la ph. 36 prise de la terrasse du 3e étage reproduit les tours 20 et 46; la ph. 37 prise de la terrasse du 3e étage reproduit les tours 6-7-19 et 44; la ph. 38 prise de la terrasse du 3e étage reproduit la tour 49, angle Sud-Ouest.

(2) H. Dufour, *Le Bayon d'Angkor Thom*, Bas-reliefs publiés par les soins de la Comm. archéologique de l'Indochine d'après les documents recueillis par la mission, avec la collaboration de Charles Carpeaux. Notice archéologique de J. Commaille (description du monument) et G. Cœdès (bas-reliefs). 2 vol., Paris 1910-1914.

(3) L. Delaporte, *Les Monuments du Cambodge*, Étude d'architecture khmère publiée d'après les documents recueillis au cours des missions qu'il a dirigées au Cambodge en 1873 et en 1882-83 et de la mission complé-

1873 puis repris par Loedrich en 1883; enfin la terrasse Est est dessinée d'après le levé de Mecquenem et la galerie extérieure complétée d'après le plan de H. Dufour.

L'on a gardé pour ce plan en partie l'implantation du 1er plan de L. Delaporte, mais l'on a ajouté l'implantation défectueuse de la première galerie du plan Dufour. La tour entre 63 et 30 est indiquée sans hésitation comme existante ; il manque le porche Ouest de la tour 21 ; enfin 2 bassins de plan rectangulaire sont indiqués à droite et à gauche de la terrasse Est.

Ces planches comportent une coupe Est-Ouest du troisième étage où tout est restitué sans beaucoup de rigueur ; il y a également une restitution de la façade orientale des deuxième et troisième étages ; les deux tourelles décrites par A. Tissandier et H. Dufour au-dessus de 10 et 11 sont dessinées à trois visages. Ces deux tourelles sont restituées au-dessus de la rangée de fausses niches et sur la même élévation. La couverture de la tour 17 est indiquée comme une croisée de berceau.

Il a été également dessiné une restitution de la façade méridionale du massif central, sur laquelle le couronnement de la petite salle 11 est omis.

Une restitution générale du monument a été dessinée en coupe et en élévation (une coupe générale Nord-Sud et une élévation de la façade Sud prise à travers la deuxième galerie). Sur ces dessins les pavillons de la galerie du premier étage et la tour 17 sont couverts par une croisée de berceau. La petite salle 11 est recouverte d'une tour à visages (trois probablement) représentée sur le même plan que la tour 2.

Au deuxième étage les loggias des tours 42 et 39 sont fermées par des barreaux, la partie supérieure du soubassement de la bibliothèque 53 (la seule qui apparaisse sur le dessin) est supprimée ; ainsi la bibliothèque ne domine pas la galerie du premier étage.

A l'intérieur de cette dernière les moulures de l'architrave tournent ; enfin deux planches donnent quelques détails de modénature. Ces remarques ne nous font pas oublier les grandes qualités graphiques de ces dessins qui sont dus aux talents de L. Delaporte et de l'architecte M. Deverin.

Lunet de Lajonquière dans son inventaire descriptif des monuments du Cambodge décrit le Bayon auquel il donne le n° 474[1]. Sa description n'est pas très exacte ; il indique 8 salles triangulaires autour de la tour centrale, il n'y en a que 6 ; peut-être dans son compte fait-il intervenir les salles 10 et 11 mais elles ne sont pas triangulaires et n'ont pas de cloison interne. Ensuite dans sa description du massif central il écrit : « les murs de l'entrée axiale s'élargissent ici pour donner passage à de petits escaliers latéraux ménagés dans le massif de maçonnerie ; ils conduisent à une galerie circulaire courant sur toute la façade extérieure de l'édifice au-dessus des frontons d'applique ».

Nous ne voyons pas très bien ce qui a pu ainsi égarer Lunet de Lajonquière ; il doit s'agir des deux petits culs-de-sac situés au Nord et au Sud dans la tour n° 2, car encombrés de pierre, ils ont pu passer pour des escaliers.

Quant à l'accès à la galerie qui est en réalité une succession de plates-formes sans passage entre elles, le feuillage devait être bien envahissant pour qu'on puisse imaginer là des structures.

Il commet la même erreur que Fournereaux pour la couverture de la 2e galerie. Il n'y a eu aucun cas de demi-voûte sur les cours intérieures et il s'agit toujours d'un berceau complet ; l'erreur vient de l'extrados du berceau qui est taillé comme une demi-voûte.

Après Lunet de Lajonquière, les descriptions du monument se répètent jusqu'en 1927. A cette époque H. Parmentier fait paraître dans le *BEFEO*, une note d'archéologie indochinoise, dans laquelle il étudie *Les modifications subies par le Bayon au cours de son érection*[2]. Il reprend en 1936 la même question en la complétant[3].

Dans le premier article H. Parmentier écrit qu'il a remarqué devant les portes du mur aux bas-reliefs

mentaire de M. Faraut en 1874-75 en 4 fascicules. 1er fasc. édité en 1914, pl. III. Coupe Est-Ouest du 3e étage ; pl. V. Restitution de la façade du 3e étage ; pl. VI. Restitution de la façade Sud du massif central. 2e fasc. édité en 1920, pl. I. Plan du Bayon. 3e fasc. édité en 1924, pl. II. Restitution. Coupe générale Nord-Sud et Élévation Sud à l'intérieur de la 2e enceinte ; pl. VII et VIII. Détails de la décoration du Bayon. 4e fasc. Commentaires.

(1) Lunet de Lajonquière, *Inventaire descriptif des Monuments du Cambodge*, Publication de l'EFEO. Paris 1911. T. III, p. 20. Ajoutons que dans la liste des Monuments historiques du Cambodge, le Bayon porte le n° 365.

(2) *BEFEO*, XXVII, p. 149, Hanoi 1927.

(3) H. Parmentier, *Autres modifications subies par le Bayon au cours de son exécution*, *BEFEO*, XXXVI, p. 149, Hanoi 1936.

de la première galerie, les fondations de passage permettant de passer de la première à la deuxième galerie (les passages numérotés A à P, pl. III). A la fin de cette première étude, il résume l'histoire architecturale du monument ainsi :

— 1° Établissement d'un plan à niveau unique ;
— 2° Relèvement de la deuxième galerie et du massif et construction des salles passages ;
— 3° Surélèvement du massif central ;
— 4° Suppression des galeries passages.

Dans la deuxième étude, à la suite d'observations faites par le prince Narit de Siam, H. Parmentier remarque que les tours 24-28-32 et 36 sont postérieures aux autres et que l'on a donc ramené un plan original en croix à un banal rectangle. Il ajoute que cette adjonction est antérieure à la ciselure de la galerie : donc elle dut être faite en cours d'exécution. Il remarque également que le dernier remaniement de la terrasse du troisième étage est postérieur à la ciselure de la galerie du deuxième étage.

Puis reprenant une hypothèse de G. Groslier, il est presque certain que l'adjonction des tours d'angle de la deuxième galerie est antérieure au remplacement des parties centrales. A la suite de ces nouvelles découvertes, H. Parmentier modifie l'histoire du monument de la façon suivante :

1° Le plan cruciforme à niveau unique est ramené au cours de son exécution à un rectangle ;

2° Établissement d'une cour en grille par l'établissement des salles passages, les troisième et quatrième étapes restant inchangées. Nous revenons plus loin sur ces conclusions.

H. Parmentier s'était aperçu que le troisième étage n'était pas d'un seul tenant. Il avait préparé une note[1] un peu confuse où il indique le rajout de la tour 14, mais comme il n'a pas vu le porche encastré dans la tour 2 il place l'entrée du massif central à la tour 13. Nous ne savons quelle conclusion il a tiré de la découverte du premier mur de la terrasse du troisième étage par M. H. Marchal.

Ces deux articles ont modifié toutes les descriptions suivantes qui font maintenant état des diverses modifications subies par le monument.

Toutefois, les conclusions de H. Parmentier n'ont pas été acceptées en bloc.

M. G. Cœdès a donné dans son livre *Pour mieux comprendre Angkor*[2] un résumé des deux articles de H. Parmentier auquel il ajoute des conclusions tirées des sondages de M. H. Marchal. Notemment, il restitue la construction de la galerie extérieure après le remblai de la cour, ce qui modifie sensiblement la succession de H. Parmentier.

Enfin, M. Ph. Stern qui reproduit en annexe le texte de M. G. Cœdès[3] y apporte une importante modification[4] : « Rejetons l'idée indéfiniment répétée que c'était un temple construit à plat. » Il indique que dès le début il s'est agi d'un temple montagne.

Le sondage de M. H. Marchal où le mur du premier état du soubassement du troisième étage est apparu si nettement[5] apporte une confirmation tangible aux idées de M. Ph. Stern.

M. H. Marchal dans *son Nouveau Guide d'Angkor* décrit très succinctement le monument, son texte est accompagné d'une reproduction du plan de H. Dufour[6].

Maurice Glaize dans son guide : *Les Monuments du groupe d'Angkor*[7] écrit que « Le Bayon est moins une œuvre d'architecte que la traduction dans le monde des formes de spéculations d'âme d'un grand mystique. » Bien que se référant à H. Parmentier, M. Glaize situe la construction des deux bibliothèques avant la construction des salles passages, ce qui est une erreur puisque non seulement les bibliothèques sont construites après les salles passages, comme l'écrit Parmentier, mais après leur destruction.

La description de M. Glaize est illustrée du plan de M. Dufour. M. Glaize restitue quatre visages au sommet du massif central mais il envisage aussi la possibilité que le massif ait simplement servi d'ossature

(1) Cette note est aux archives de l'EFEO.
(2) Pp. 127 à 135.
(3) Ph. Stern, *Le monuments khmers du style du Bayon et Jayavarman VII*, Paris 1965, pp. 220 à 223.
(4) *Op. cit.*, p. 121.
(5) BEFEO, XXXVII, p. 637 et suiv. et notre fig. 17.
(6) M. Marchal, *Nouveau Guide d'Angkor Phnom*, Penh 1961.
(7) M. Glaize, *Les monuments du Groupe d'Angkor*, 3e édition, Paris 1963, p. 107-129 et pl. VII. La première édition a été imprimée à Saigon en 1944.

à quelque flèche en matériaux légers, mais à notre avis les quelques éléments de moulure et la couronne de pétales de lotus du motif terminal encore en place semblent exclure cette possibilité.

M. B. P Groslier dans son livre *Angkor, Hommes et Pierres*[1] donne une brève description du monument qu'il reprend plus en détail dans son livre *Indochine, Carrefour des Arts*[2]. Dans ce dernier ouvrage, l'auteur indique comme ordre de construction « Le dispositif initial s'étalait en forme de croix grecque. Puis on bloque les angles extérieurs avec des éléments de galerie en équerre pour obtenir un rectangle qui fut enfermé dans une seconde galerie plus vaste » ce qui résume bien l'histoire architecturale de l'édifice.

Les poètes et les romanciers ont été peu ou mal inspirés par le Bayon. Pierre Loti[3] et Pierre Benoît ont écrit les plus célèbres descriptions romanesques et l'aphorisme le plus cruel pour le Bayon a été prononcé par le poète Paul Claudel qui reprochait aux archéologues d'avoir fait du monument « une espèce de jeu de quilles hagard ou de panier à bouteilles fou ».

(1) *Angkor, Hommes et Pierres*, Arthaud 3e édition, Paris 1965. Le plan no 5 est celui de H. Dufour reproduit d'apres l'ouvrage de M Glaize.

(2) B. P Groslier *Indochine, Carrefour des Arts*, Paris 1961, pp. 183-184, fig 29 (plan H. Dufour reproduit d'après M. Glaize)

(3) « Et du haut de l'air, ces quatre visages qu'avait chacune des tours, regardaient aux quatre points cardinaux, regardaient partout entre les pareilles paupières baissées, avec la même expression d'ironique pitié, le même sourire, ils affirmaient, ils repétaient, d'une façon obsedante l'omniprésence du dieu d'Angkor », P Loti, *Un Pèlerin d'Angkor*

I

SIGNIFICATION DU MONUMENT

Si l'on excepte le général de Beylié qui voyait dans le Bayon le harem du roi[1], l'on a toujours admis que le monument avait une destination religieuse : temple, monastère ou tombeau. Au fur et à mesure que la connaissance du monument se précisait et que sa date se situait exactement, sa signification a beaucoup varié.

En 1883[2] J. Moura, le premier croyons-nous, a tenté une explication du monument. Il trouve que le Bayon n'est pas sans analogie avec les tours du silence de l'Inde et que le monument est sans doute un immense tombeau naturellement consacré au dieu Brahmā.

Ensuite E. Aymonier[3], utilisant l'inscription de Sdok Kak Thom dont il traduit le texte khmer, identifie le *śivāśrama* qui est mentionné dans l'inscription avec le Bayon, les visages étant ceux de Brahmā. La deuxième galerie est considérée aussi comme une sorte de belvédère où : « les habitants d'Angkor Thom venaient rêver pendant leurs loisirs ; ils avaient d'un côté l'agréable vue des jardins de la cour intérieure et tournant ensuite leur regard vers les murailles, ils pouvaient contempler des bas-reliefs admirables ».

En 1910, L. Finot faisait un parallèle des tours du Bayon avec la tour méridionale du groupe de Po Nagar à Nha-trang, qui abrite un linga et dont la pierre terminale de la voûte extérieure est un second linga. Si ce mode de couronnement a eu une certaine extension, L. Finot pense qu'il faut peut-être voir dans les tours du Bayon un linga à quatre ou cinq visages[4].

En 1931 J. Commaille dans ses notes sur la décoration cambodgienne[5] remarque que si l'on voit généralement sur les tours du Bayon des visages de Brahmā, la présence d'un œil frontal sur toutes les têtes lui fait favoriser leur attribution à Śiva.

En 1925, après la découverte par H. Parmentier en 1925 du fronton ouest de la tour 47, où L. Finot reconnaît un Lokeśvara, celui-ci écrit[6] : « Le Bayon n'est pas un temple du linga, comme nous l'avions cru jusqu'alors, mais un sanctuaire bouddhique et probablement comme Banteay Chmar dédie à Lokeśvara. »

En 1927, V. Goloubew[7] regrettait que l'on n'ait pas davantage utilisé les textes sanscrits pour l'explication du Bayon dans lequel il voyait un Dieu aux têtes multipliées à l'infini, un Samantamukha en pierre de taille. Il cite en faveur de ce rapprochement un passage du *Karaṇḍavyūha:* Le seigneur du monde (Lokeśvara) est comme une apparition magique, sa forme est subtile ; il n'a réellement ni attribut, ni forme,

(1) Général de Beylié, *Le Palais d'Angkor Vat*, Hanoi 1903, p. 29-30. « Nous avons constaté que la deuxième enceinte du Bayon était garnie de chambres nombreuses fermées d'un côté par un mur plein et de l'autre par un mur percé de fenêtres donnant sur une galerie formant véranda. Ces chambres, séparées par des seuils, ne pouvaient être habitées que par le harem du roi. »

(2) J. Moura, *Royaume du Cambodge*, Paris 1883, p. 268-271.

(3) E. Aymonier, *Le Cambodge*, Paris 1901-1903, t. II, p. 266, n° 3.

(4) L. Finot, *Sur quelques Traditions Indochinoises*, *BCAI* 1911, p. 22. L. Finot a repris ces indications sous le même titre dans les *Mélanges d'indianismes offert à Sylvain Levi*, Paris 1911.

(5) J. Commaille, *Note sur la Décoration cambodgienne*, *BEFEO*, 1913, fasc. 3, p. 3.

(6) L. Finot, *Lokeçvara en Indochine* dans Études Asiatiques, tome I, p. 227, Paris 1925.

(7) Goloubew, *Le Cheval Balaha*, *BEFEO*, XXVII.

mais quand il en revêt une, c'est une forme immense, multiple et la plus grande de toutes, ainsi il se montre avec onze têtes, mille mains, cent fois dix millions d'yeux.

En 1928[1] après avoir remis à sa place chronologique le Bayon que M. Ph. Stern avait déjà rajeuni, M. G. Cœdès remarque que les statues nommées par les inscriptions se répartissent en trois catégories et que celles-ci correspondent aux trois étages.

Dans les salles passages du premier étage, les statues représentaient les divinités locales presque toutes bouddhiques; dans la deuxième galerie les statues représentaient des personnages divinisés probablement sous les traits de Lokeśvara, les statues placées dans les chapelles du massif central étaient celles de divinités brahmaniques symbolisant peut-être l'essence de la royauté cambodgienne. M. G. Cœdès pense que le sanctuaire était peut-être encore consacré au vieux culte du Devarāja.

Au mois de février 1936, dans une communication qu'il donne à l'Académie des inscriptions et Belles-Lettres[2] M. P. Mus montre qu'il faut rechercher l'explication du Bayon dans les textes, car il pense que l'œuvre du constructeur ne s'expliquera que par ce qu'il a lu.

S'appuyant sur différents textes et rituels, en particulier sur *le Lotus de la bonne loi*, M. P. Mus voit dans les visages des tours le portrait du roi Jayavarman VII sous sa forme de bouddha, puis reprenant une étude de A. Foucher, M. P. Mus explique qu'il faut voir dans les quatre bouddha adossés des tours[3] un résumé du Grand Miracle de Śrāvastī où le Bouddha multiplie indéfiniment un corps réel qui est unique.

Il ajoute qu'en réalité c'est la puissance royale bénissant les quatre orients du pays et chaque tour correspond à un centre religieux et administratif de province ; l'on a ainsi comme une maquette religieuse du pays.

Sachant que Jayavarman VII portait une dévotion particulière à Lokeśvara, M. P. Mus éclaire le monument d'un autre aspect : Jayavarman s'est associé à Lokeśvara qui peut se présenter à chacun sous l'aspect du Dieu qu'il adore, il se répand partout où l'on rend un culte et le roi est ce dieu. Le monument devient une sorte de carte géographique qui illustre, et peut-être contribue à assurer, la pénétration du royaume par l'essence subtile du souverain.

En 1940, M. Cœdès dans l'étude qu'il publie sur la destination funéraire des grands monuments khmers[4], précise que les monuments de Jayavarman VII et par conséquent le Bayon, sont des temples parce qu'ils abritaient des images divines et non des tombeaux.

L'on peut penser dit-il, «que le culte avait un caractère funéraire puisqu'il pouvait s'adresser à des personnes défuntes, il n'était pas moins divin puisqu'il avait pour objet des images de deva et de boddhisattva et comportait, d'après le témoignage de la stèle de Tâ Prohm, le rite de la pradakṣiṇa ».

Plus tard, en 1943, M. G. Cœdès reprend plus précisément le problème de la signification du monument dans son livre *Pour mieux comprendre Angkor*[5]. Il fait l'histoire de la datation du monument et le point de la connaissance des différentes étapes de la construction. Il conclut que le Bayon est une représentation symbolique de la montagne cosmique, axe de l'univers; au sommet, dans l'axe du monde, trône la statue du roi fondateur Jayavarman VII le Bouddha roi, et les visages des tours reproduisent sans doute les traits du roi sous l'aspect de Lokeśvara.

M. G. Cœdès se demande également si la conception même de la montagne cosmique ne contribuerait pas à expliquer les transformations que le Bayon a subies en cours d'exécution. Il fait le rapprochement entre les additions du deuxième étage du Bayon et le blocage du soubassement de la tour supérieure du Baphuon.

Plus loin, dans le même ouvrage, alors qu'il écrit l'histoire du règne de Jayavarman VII, M. G. Cœdès

(1) G. Cœdès, *Études cambodgiennes XIX la date du Bayon*, *BEFEO*, XXVIII, Hanoi 1928.

(2) Académie des inscriptions et Belles-Lettres, *Compte rendu des séances de l'année* 1936, Paris 1936, p. 54-68.

(3) M. P. Mus explique également que la représentation habituelle du Grand Miracle ne comprend que 3 têtes et que dans ce cas il faut en voir une quatrième. Si nous tenons compte de cette hypothèse les tours 2 à 9 et la tour 13 du massif central qui n'ont que 3 visages sont à considérer également avec 4 visages.

(4) *BEFEO*, XL, p. 316 et suivantes. Une des cuves décrites dans cette étude a été découverte au bord Nord de la chaussée Est du Bayon (nº inventaire 3852). Cette étude est reprise dans *Pour mieux comprendre Angkor*, chapitre IV.

(5) G. Cœdès, *Pour mieux comprendre Angkor*, Paris 1947.

pense que l'on pourrait peut-être voir dans le Bayon la partie centrale d'une triade bouddhique réalisée à une échelle kilométrique dont les deux autres éléments seraient le Tâ Prohm et Preah Khan.

En 1954, M. Ph. Stern dans son article : *Diversité et rythme des fondations royales khmères*[1] distingue dans les fondations importantes deux types différents de temples, la tour sanctuaire et la pyramide à degrés, ou temple montagne ; il range le Bayon dans cette dernière catégorie.

Il remarque que les fondations de temple semblent obéir à une certaine alternance ; dans un même règne, l'on commence par fonder les tours sanctuaires pour honorer les ancêtres : pour le règne de Jayavarman VII, les temples de Tâ Prohm et de Preah Khan, puis l'on entreprend la fondation royale par excellence, le temple montagne, le Bayon pour Jayavarman VII.

M. Ph. Stern remarque également que la forme de la tour sanctuaire flanquée de chapelles est nouvelle et que cet aspect est sans doute dû au fait que le temple est devenu un véritable Panthéon ; il indique que les visages des tours sont les têtes de Lokeśvara propageant la compassion royale dans les quatre directions.

M. B. P. Groslier reprenant une hypothèse de M. P. Mus pense que, le Bayon serait la représentation architecturale du grand miracle de Śrāvastī où le Bouddha pour confondre les magiciens est multiplié dix mille fois dans les airs en autant de bouddhas étincelants de flammes, tournant comme une couronne d'étoiles[2].

En 1965, M. Ph. Stern dans l'étude où il remet chaque monument du style du Bayon à sa place chronologique[3] redonne un aperçu des différentes hypothèses et réaffirme que le Bayon est bien le temple montagne de la ville et que la statue du Bouddha trouvée dans la tour centrale est le substitut du linga des temples antérieurs. Enfin l'on a pensé également que le Bayon avait certaine caractéristique du stūpa et aussi qu'il affecte la forme du maṇḍala par la disposition d'un cercle dans un système de carré.

De tout ceci, il nous paraît acquis que le monument est un temple[4] et qu'il a été pendant une certaine période un panthéon.

Lorsque M. P. Mus pense que Jayavarman VII associé à Lokeśvara peut se présenter à chacun sous l'aspect du Dieu qu'il adore, n'aurions-nous pas une réalisation architecturale de cette idée. Le dieu est, dans le sanctuaire, matérialisé par l'idole et, pour le fidèle, il prend l'aspect du roi dont le visage est bien visible dans toutes les directions, sur le sommet de la tour qui abrite la statue et ainsi, quel que soit le dieu que le fidèle adore, il adore le roi divinisé qui se substitue à chaque divinité du panthéon.

(1) *BEFEO*, XLIV, Hanoi 1954, p. 649 et suivantes.

(2) B. P. Groslier, *Indochine, Carrefour des Arts*, Paris 1960, p. 184.

(3) Ph. Stern, *Les Monuments khmers du style du Bayon et Jayavarman VII*, Paris 1965.

(4) Temple sans aucun doute bouddhique mais au sens le plus général du terme et pendant un certain temps seulement. Les visages représentent peut-être Lokeśvara mais ce serait forcer l'opinion de L. Finot et de M. G. Cœdès, qui sont l'un et l'autre si prudents que de l'affirmer.

II

TECHNIQUES EMPLOYÉES POUR LA CONSTRUCTION

L'implantation a été faite en plusieurs temps : une première fois sommairement pour creuser la tranchée remplie de sable, puis une deuxième fois sur le sable même de la fondation. Le sol étant à peu près horizontal, les géomètres khmers n'ont pas eu à tenir compte de la déclivité.

Nous pensons que le monument a été implanté à partir de deux axes orthogonaux NS et EO remarquablement bien fixés[1].

La méthode employée pour tracer ces axes a pu être celle indiquée par P. Paris[2]. Ces axes se croisent sous la salle nº 1. Sur ces axes ont été fixées des perpendiculaires approximatives qui situaient les différentes tours (fig. 2).

Nous verrons que cette implantation comporte un grand nombre d'erreurs, surtout vers l'Ouest, non seulement dans la construction des perpendiculaires mais aussi dans le chaînage. Certaines des anomalies que nous avons remarquées sont sans doute volontaires ; ainsi la distance 1-34 est supérieure de 40 cm à la distance 1-26 ; cette différence se retrouve dans tout le monument et on a ainsi : 22, 37 > 22, 23 et 30, 31 > 30, 29. Mais il y a d'autres anomalies qui doivent être des erreurs : ainsi l'axe des tours 38, 39 n'est pas dans le prolongement des tours 48, 49 alors que les axes 37, 49 et 23, 38 sont à peu près parallèles ; il y a donc ici une erreur sensible de chaînage 37, 49 < 23, 38. Ces erreurs nous rendent pratiquement impossible l'évaluation des mesures employées.

L'adjonction des tours 24, 28, 32 et 36 a été implantée en prolongeant les axes 37, 23/27, 25/31, 29 et 33, 35. Leur intersection a situé aisément les tours ; une fois la tour construite mais non encore décorée, les axes initiaux ont été regravés sur les linteaux vrais des portes intérieures où ils se trouvent encore lorsque la décoration n'a pas été exécutée (dans les tours 24 et 36 par exemple).

Les fondations sont constituées d'une très large excavation[3] débordant de 6,60 m le deuxième étage du monument. Celle-ci a été remplie de sable et parfois de terre contenant des débris, en couche régulière de 35 cm à 40 cm.

Cette excavation, une fois remplie, a été elle-même recouverte de deux couches de sable mêlé de pierres : il s'agit de riolite qui provient sans doute du Phnom Bakhêng et d'un grès blanc dont la provenance est inconnue.

Sur cette préparation était construit un libage de latérite qui donne sommairement le contour du monument ; sur ce libage de latérite on a posé une première assise de grès formant orthostate et c'est ici que l'on a fixé le contour du monument à partir des axes.

(1) C'est ainsi qu'a été implanté le Baphuon ; lors de la reconstruction du monument, la conservation des monuments d'Angkor a retrouvé incorporées au remblai les pierres gravées qui ont permis l'implantation des axes du deuxième étage (ph. 87 et 88).

(2) P. Paris, *Importance rituelle du Nord-Est*, *BEFEO*, 1941.

(3) Nous n'avons pu déterminer exactement la profondeur de cette excavation car nous avons rencontré la nappe d'eau. La profondeur de l'excavation dans le sol est supérieure en tout cas à 1,50 m.

Le monument hors du sol est en son entier construit de grès en parement sur une structure de latérite ; nous évaluons le volume de grès[1] nécessaire à la construction à 62 520 m^3 réparti de la façon suivante :

Galerie du 1er étage	350 m^3
Bibliothèque du 1er étage	1 800 m^3
Galerie et cour du 2e étage	30 750 m^3
Soubassement caché	1 620 m^3
Mur de soutènement 3e étage	2 500 m^3
Mur caché	2 000 m^3
Structure du 3e étage	15 500 m^3
	62 520 m^3

A ceci il faut ajouter 50 000 m^3 de latérite. Nous avons donc 112 520 m^3 de pierre : ceci n'est qu'une évaluation minimum et nous sommes probablement au-dessous de la vérité ; une grosse partie de la pierre a disparu au ravalement et nous avons restitué au plus juste les voûtes manquantes ; toutefois nous estimons que le volume de pierre employé ne devait pas dépasser un maximum de 150 000 m^3.

La pierre a été taillée à la pointe, reprise pour le fini du ravalement au ciseau et enfin polie. Nous ne croyons pas que le polissage ait été obtenu par rodage. En effet cette technique suppose un mouvement de va-et-vient d'une pierre sur une autre et contre l'une des pierres voisines de la même assise. On roderait de cette façon un joint horizontal et un joint vertical.

Si une pierre A est plus courte qu'une pierre B la face de B contre laquelle vient frotter la pierre A sera rodée sur une plus grande surface que la surface de touche, sur toute la longueur de la course du va-et-vient.

Au Bayon il n'en est rien : seules les surfaces en contact sont polies. Nous avons observé en particulier sur l'intrados des voûtes en encorbellement des tours à visages que le talon de la pierre qui sort de l'alignement est resté brut. Nous avons remarqué également, dans notre sondage By 2a qui a mis à jour le soubassement inachevé de la galerie du deuxième étage, des pierres (B et D sur notre fig. 3) qui sont taillées en équerre sur les septième et sixième assises ce qui exclut tout mouvement de rodage.

La technique même de pose de la pierre ne se prête pas au rodage. Nous pensons que la surface du mur est divisée en panneaux s'appuyant les uns contre les autres (fig. 4) et dans chacun d'eux la plupart des assises sont bloquées par des coins de pierre inclinés non seulement dans la plan vertical mais aussi dans le plan horizontal. Nous croyons que la pose s'opérait ainsi : la première assise était placée des extrémités vers le centre puis était bloquée par un coin. Les pierres extrêmes étaient posées légèrement en excès vers le haut (A et B de la fig. 5) ; avant la pose de la deuxième assise elles étaient légèrement entaillées pour former les équerres dans lesquelles venaient s'encastrer les pierres de la deuxième assise également bloquée par un coin. L'espace laissé libre aux extrémités était comblé par des blocs (C et D de la fig. 5) qui seront entaillés avant la pose de la troisième assise.

Ce schéma n'a pas été suivi très régulièrement : souvent une assise ne comporte pas de coin, ou bien la taille en équerre est omise[2] mais nous croyons que c'est le principe qui a servi de guide pour la construction des murs du Bayon.

De plus, G. Groslier à qui ces difficultés n'avaient pas échappé[3], explique que la technique du rodage telle qu'il l'a décrite et, à quelques nuances près, telle que l'ont décrite Parmentier[4] et de Mecquenem[5] ne doit donner que des surfaces d'assise à peu près horizontales.

(1) Un fragment de grès du Bayon a été analysé. Cette analyse a été publiée par E. Saurin, *Quelques remarques sur les grès d'Angkor*, *BEFEO*, XLVI, fasc. 2, p. 619, Hanoi 1954.

Si O^2	72
Fe O^3	4,5
Al O^3	16,5
Ca O	2
Ng O	0,5
Perte à la calcination (H^2O +) + CO^2	2,5
	98

Les quantités non dosées sont des alcalis, des feldspaths et une petite proportion de chaux.

(2) Nous indiquons ici la position des coins dans le mur nord du porche ouest de la tour 22 ; il s'agit d'une reprise entre deux structures existantes ; le coin existe sur les 1, 2, 4, 5, 7 et 9e assises.

(3) G. Groslier, *Recherches sur les Cambodgiens*, p. 161 et suiv., également *BEFEO*, XXXV, fasc. 1-1, p. 160.

(4) H. Parmentier, *BEFEO*, XIV, fasc. 6 et *Inventaire descriptif des Monuments Cambodgiens de l'Anam* II, p. 209, Paris 1918.

(5) J. de Mecquenem, *BEFEO*, XIII, 2e fasc., p. 20.

Au Bayon les surfaces d'assise sont parfois obliques surtout dans les tours à visages[1]; nous pensons qu'il s'agit là d'une taille intentionnelle destinée à appuyer les faces des tours les unes contre les autres et à leur donner ainsi une meilleure cohésion. Les murs où la pierre n'est pas en parpaings sont assez courants, en particulier dans la galerie du deuxième étage et dans les tours à visages. Sans que le rodage soit absolument impossible dans ces cas précis il suppose une telle manutention (en particulier pour les motifs d'angle des tours à visages) que cela ne nous paraît guère compatible avec la précipitation avec laquelle le monument a été construit.

Nous croyons donc que le monument a été entièrement ajusté à la taille avec un polissage rapide des surfaces en contact. L'on pourrait objecter à notre hypothèse que jamais aucun outil servant au polissage n'a été trouvé et qu'après tant de fouilles et de trouvailles cela est bien surprenant.

Le polissage du grès employé à Angkor est exceptionnellement aisé et un simple éclat de pierre pourrait servir. Et c'est ainsi que nous supposons qu'ont été polies non seulement les surfaces de contact mais aussi les surfaces visibles des murs et des piliers.

Ceci s'adapte mieux à une taille un peu plus élaborée qu'ailleurs sans qu'il y ait eu pourtant de véritables stéréotomie.

Du fait des très nombreuses reprises, le constructeur de temps en temps a été obligé de tailler la pierre pour sa destination. Ainsi lorsque l'on a voulu percer un passage de la cour N.-E. du deuxième étage vers la cour du premier étage à travers l'aile Est de la deuxième galerie, il a fallu entailler l'encorbellement perpendiculairement à la galerie et supprimer l'architrave ; pour éviter un effondrement certain on a taillé une pierre qui est une véritable clef de voûte et qui rejette la poussée de l'encorbellement sur les deux piliers voisins (ph. 53).

Ces améliorations sont malgré tout exceptionnelles ; la pierre est comme partout utilisée aussi bien en délit que dans le sens du lit ; le ravalement peut atteindre des épaisseurs considérables (dans la tour n° 34 à l'angle extérieur N.-O., il atteint 30 cm) ; les refends verticaux sont très abondants.

Les piliers sont soit monolithes, soit avec le chapiteau rapporté ; les piliers des croisées des pavillons d'entrée et d'angle sont composés de plusieurs blocs superposés ; les pierres constituant les architraves reposant directement sur les piliers sans encastrement, leurs joints verticaux sont généralement en baïonnette (ph. 57). Ces pierres étaient réunies surtout dans les angles par des crampons en forme de H allongé ; je n'en ai pas vu en place (G. Trouvé en a observé un) mais les logements sont nombreux (fig. 6) ; je n'ai pas remarqué de logement de crampon en double queue d'aronde. La couverture des galeries est constituée par un berceau en encorbellement dont les joints verticaux sont assez régulièrement taillés en baïonnette et légèrement pentifs vers l'extérieur. L'intrados de la voûte est généralement laissé brut.

Les tours à visages ont été construites au Bayon avec trois techniques différentes. Premièrement, une cheminée de plan carré faisant armature repose sur quatre arcs en encorbellement (fig. 7). L'extrados de cette cheminée n'est pas ravalé ce qui a permis un ancrage du parement généralement satisfaisant. Toutefois, lorsque par mégarde l'extrados de la cheminée s'est trouvé lisse le visage est tombé en avant, par exemple la face Est de la tour 22. Du fait de cette construction l'ancrage des motifs d'angle n'est que latéral, il est bien souvent nul et de ce fait les motifs d'angle ont presque tous disparu. Pour améliorer la cohésion de l'ensemble, une pierre est parfois taillée obliquement vers l'intérieur (voir pl. XXVIII et XXIX la tour 29)[2].

Les tours 12, 13, 15, 16, 18, 37 et les tours 39, 42, 45, 48 et 51 ont été construites avec une cheminée carrée sans parement reposant sur 4 arcs ; une variante de ce plan a été employée pour la tour 50 (voir pl. XXXV) où la cheminée repose sur deux arcs en encorbellement seulement, les deux autres faces de la cheminée reposant directement sur les murs sans aucun intermédiaire.

Deuxièmement, les tours 38, 40, 41, 43, 44, 46, 47, 49 ne sont constituées que par une cheminée posée sur un arc de cloître en encorbellement et existant précédemment. La cheminée est sans parement, la sculpture est taillée directement ; sur ces tours les pierres inclinées vers l'intérieur sont assez abondantes (voir

(1) M. H. Marchal a déjà noté en 1930 (*BEFEO*, XXX, p. 612), qu'au Bayon les assises ne sont pas réglées de hauteur.

(2) Les chiffres romains renvoient aux planches de l'*Atlas*.

pl. XXXI tour 43). La tour 52 offre une variante : la cheminée repose sur une voûte d'arête en encorbellement (fig. 8)[1].

Troisièmement, les tours du massif central reposent directement sur les murs sans l'intermédiaire d'aucun arc.

La tour centrale, malgré la forme ovale de son plan (pl. XXXVII, XXXVIII, XXXIX) se termine par une cheminée de plan carré sur laquelle venait s'appuyer le parement qui comprend ici quatre à cinq épaisseurs de pierre.

Il existe pour la construction des tours à visages une autre méthode qui n'a pas été employée ici : c'est la cheminée de plan circulaire où les joints verticaux sont rayonnants, cette méthode de construction d'une bien meilleure qualité a été employée à Banteay Kdei et au Tâ Prohm (voir les fig. 10, 11, 12, 13 et ph. 5). Les joints verticaux rayonnants ont été réservés au Bayon au seul motif de couronnement (voir fig. 14).

La porterie comprend généralement un cadre de grès avec un assemblage sur le seuil à 45° ou à plat, le vrai linteau reposant toujours à plat ; les piédroits du cadre sont parfois sculptés dans l'appareil du mur, ainsi la porte extérieure Ouest de la tour 21 (pl. XLVI et XLVII) et les portes de la tour 17 (pl. XLIV). Le vrai linteau est parfois protégé par un arc de décharge assez important situé, sur les tours à visages, dans le prolongement de l'arc qui supporte la cheminée, par exemple les portes Nord et Sud de la tour 30 (pl. XXIII) et les portes Nord et Sud de la tour 28 (pl. XXVI). Cet arc peut être juste un évidement : dans ce cas il se situe au-dessus du vrai linteau, ainsi les portes de la tour n° 17 (pl. XLIV) où les fenêtres axiales Nord et Sud de la tour 21 (pl. XLVI-XLVII) des tours 42-43 (pl. XXXI) ; à l'extérieur de la porte et de chaque côté il y a deux colonnettes qui supportent un faux linteau (pl. LVIII ph. 66) ; ce faux linteau repose par une très faible surface sur le vrai et sur les 2 colonnettes.

Cet ensemble est précédé de deux antes (pl. LIV a) dont la base et le chapiteau sont souvent abattus sur la face interne (pl. LVIII et ph. 62). Le pilastre est rarement monolithe ; il est le plus souvent pris dans l'appareil du mur et supportait soit un fronton, soit l'architrave des porches. Les portes étaient à deux vantaux et s'ouvraient vers l'intérieur ; la pierre de seuil comprend deux cavités pour le logement des crapaudines. Dans certaines tours il existe deux logements dans le mur pour une poutre recevant les tourillons supérieurs des vantaux (tour 21 pl. XLVII) ou plus simplement deux cavités dans le vrai linteau (tour 28 pl. XXVI, tour 29-30 pl. XXX). Les fenêtres sont composées d'un cadre de grès semblable à celui des portes dans lesquelles viennent s'encastrer par des petits tenons de 3 à 5 barreaux tournés (pl. LII).

Les porches sont constitués d'un berceau en encorbellement reposant sur les deux pilastres in-antis de la porte et sur deux, quatre ou six piliers. Les frontons sont construits comme un mur et ne sont pas fixés à la voûte dont ils cachent l'ouverture ; ils se sont presque tous écroulés.

Le monument étant entièrement voûté en encorbellement, la charpenterie se réduit au poutrage qui supportait les plafonds et aux petites poutres qui servaient de logement aux tourillons supérieurs des portes.

Les plus importants vestiges ont été notés par G. Trouvé en 1933 lors de la réfection de la tour principale ; au-dessus de la salle centrale (n° 1 du plan de la pl. XXXVII) il restait quatre poutres en place. Ces poutres étaient les restes de deux lits séparés par 20 cm. Le lit inférieur reposait sur la corniche, et il restait en place les deux poutres extrêmes à l'Est et à l'Ouest : elles étaient de section semblable inscrite dans un rectangle de 30×10 cm., avec une rainure longitudinale de (3×10 cm) dans le quart supérieur tourné vers la salle (voir fig. 15), il est probable que les poutres intermédiaires avaient deux rainures longitudinales, leur section ayant de ce fait la forme d'un té renversé. Ces rainures avaient sans doute pour but de recevoir les caissons du plafond. Nous ne pouvons pas connaître la dimension ni la valeur de l'entrepoutrement car il n'y a aucune trace d'engravure pour les poutres dans la corniche.

Par contre, nous avons les logements des quatre poutres du lit supérieur. G. Trouvé en a vu encore deux en place : les extrêmes Est et Ouest. La dimension des logements est d'Ouest en Est, 18×15, 22×15, 20×17, 17×15. Ces poutres étaient également posées sur le plat et ne comportaient pas de rainure[2].

(1) Cette méthode a été également employée au prasat Stung du Preah Khan de Kompong Svay mais la voûte d'arête a été retirée au moment de la pose (fig. 9).

(2) Une des poutres de décharge située au-dessus des portes de la salle 1 portait une inscription (voir BPG : *Inscriptions du Bayon,* en seconde partie).

Le rôle du lit supérieur de poutres n'est pas très évident. Il avait pour but soit de soulager le lit inférieur en maintenant le plafond par des crochets, soit d'étrésillonner la tour. G. Groslier indique pour un cas semblable à Banteay Chhmar la possibilité que ces poutres aient pu être posées « pour parer à des rapprochements de murailles qui ne pouvaient se produire[1] »

L'extrados des voûtes en encorbellement représente une couverture en tuiles canal reposant sur des fermes en cerce, ce type de couverture qui ne paraît pas avoir été employé habituellement par les Khmers.

(1) G Groslier, *Recherches sur les Cambodgiens*, p 191.

III

LES SONDAGES

Lorsque le monument a été dégagé de la végétation qui l'encombrait, un certain nombre d'incohérences architecturales apparurent ; pour en trouver l'explication ou simplement pour mieux comprendre les structures, dès le mois de mai 1919 des sondages étaient entrepris[1].

M. H. Marchal soulevait une partie du dallage de la terrasse du troisième étage au Sud-Ouest et il découvrait qu'il reposait sur 1 m au moins de latérite. Il en concluait que la terrasse était massive. Cela devait être infirmé plus tard par G. Trouvé et par M. H. Marchal lui-même ; la terrasse est composée d'un parement de grès appuyé sur un mur de latérite et le vide intérieur est rempli de sable sur lequel sont construites les structures. Toutefois, à l'endroit précis où le sondage a été exécuté il s'agit sans doute d'un agrandissement de la terrasse, et la partie dégagée par M. H. Marchal n'est qu'un placage massif qui s'appuie sur un état plus ancien. Si au Sud-Ouest le placage n'apparaît pas très clairement, son symétrique au Nord-Ouest est très visible (ph. 41).

Au mois de juillet 1919, pour trouver l'explication de deux orifices s'ouvrant dans le soubassement de la galerie du premier étage situé entre le porche 58 et la tour 59, M. H. Marchal entreprend un sondage dans la cour Sud du premier étage et dans l'alignement des deux orifices. Il découvre à 1 m sous le dallage, un nouveau dallage de grès qui comprend deux caniveaux à ciel ouvert. Il ne peut poursuivre jusqu'au mur au bas-relief contre lequel s'appuie le tas de pierres accumulé par Commaille. Un sondage semblable est entrepris dans la cour Nord-Ouest à hauteur de la porte 66 derrière le motif d'éléphant découvert par Dufour en 1904. Le sondage laisse apparaître un libage de latérite à 1 m sous le sol actuel et les caniveaux que M. H. Marchal découvre ne sont qu'ébauchés ; ils ne peuvent en aucune façon avoir un rapport quelconque avec le canal caché par l'éléphant dont la sortie se trouve à 0,50 m au-dessus du libage de latérite.

En juin 1920 l'on s'efforce de vider la citerne : ce travail avait été commencé par Commaille en 1914 mais avait dû être interrompu par la nappe d'eau.

M. H. Marchal reprend le travail avec une pompe. La citerne est entièrement vidée. La chambre au fond du puits est divisée en quatre par deux murs se coupant perpendiculairement ; nous reproduisons le croquis inédit que M. H. Marchal nous a laissé (fig. 16).

Au mois de janvier 1924[2], entre les tours 15 et 22, M. H. Marchal, à la demande de H. Parmentier, démonte le dallage de la terrasse supérieure et découvre le fronton du porche Ouest de la tour 22 ainsi qu'un escalier axial ancien donnant accès à la terrasse supérieure. Nous reproduisons (fig. 17) le croquis de M. H. Marchal.

Au mois d'octobre 1925, à la demande de H. Parmentier, M. H. Marchal entreprend deux sondages sur la terrasse supérieure.

(1) Les principaux sondages ont été décrits dans les chroniques de l'EFEO en particulier *BEFEO*, XIX, p. 116, *BEFEO*, XXXIV, p. 762 et *BEFEO*, XXXVII, p. 637 et suivante.

(2) C'est par erreur, pensons nous, que H. Parmentier date ce sondage de 1919, *BEFEO*, XXVII, p. 167. Ce sondage est mentionné dans H. Marchal, JFA, 24 et 25 février 1924. Nous renvoyons aux journaux de fouilles de la conservation d'Angkor sous la forme JFA telle date en faisant précéder cette référence du nom du conservateur auteur de la note.

Premièrement, un sondage devant la porte Nord de la tour 17 : le dallage retiré ne laisse apparaître qu'une seule assise de latérite en infrastructure reposant sur le sable de remblai.

Deuxièmement, un sondage sous la fenêtre Sud de la tour 16 où les résultats sont identiques.

Devant le perron Est de la terrasse précédant l'entrée principale Est du temple, il y a un dallage de grès. Au mois d'octobre 1929, M. H. Marchal cherche à savoir si ce dallage passe sous le mur de latérite qui entoure le temple. Le sondage ayant confirmé l'hypothèse de M. H. Marchal (ph. 65), il en conclut que le mur de latérite est tardif.

Au mois de mai 1932, G. Trouvé met à jour l'angle Sud-Est du bassin devant le perron extrême-Nord de la terrasse extérieure. Les gradins sont en très mauvais état et le plus élevé est à 1,30 m au-dessous des premières assises du soubassement sur lequel repose le temple.

En août 1933, G. Trouvé dégage le puits axial de la tour centrale 1. Il y découvre un grand bouddha en morceaux qu'il réussira à reconstituer au complet[1]. Il entreprend de part et d'autre du puits, à 12,50 m de profondeur environ, des sondages latéraux qui montrent que le remblai du troisième étage est constitué de sable mêlé de pierres (pl. XI et XII où les sondages latéraux sont indiqués de chaque côté du puits). Au mois de février 1934, V. Goloubew et M. H. Marchal reprennent la fouille du bassin Nord et entreprennent des sondages dans la cour du premier étage.

En mai 1937, M. H. Marchal reprend les sondages qu'il avait entrepris en 1934 et l'on peut résumer ainsi leurs résultats : dans la cour du premier étage, sous le dallage de grès, à 1,40 m, l'on trouve un libage de latérite et 1 m sous ce libage intermédiaire il y a un nouveau libage de latérite (ph. 66). M. H. Marchal constate également que le soubassement de la galerie du deuxième étage repose sur le libage inférieur, et alors que pour la première étape de construction la pierre est épannelée, pour la seconde la pierre est juste posée brute de carrière. M. H. Marchal fait apparaître reposant sur le libage intermédiaire des structures malheureusement incomplètes ; nous avons essayé de compléter le plan dans notre sondage By 1 entre la tour 22 et la tour 52 au N.-E. : nous n'avons rien retrouvé.

Il entreprend également un sondage le long du mur Nord de la galerie du premier étage à l'intérieur de la cour, au pied du mur aux bas-reliefs (fig. 18 et 19, ph. 82), mais le peu d'étendue du sondage ne lui permet pas de remarquer que le mur de latérite qu'il découvrait, descendait jusqu'au niveau du 1er libage et que si la galerie des bas-reliefs repose bien sur un remblai, elle repose également sur une structure ébauchée.

Au mois de juillet 1937, il commence un sondage dans la tour 12 dans l'espoir de retrouver les structures d'un monument antérieur au Bayon qui aurait été englobé dans la terrasse supérieure ; il n'en est rien, mais cela a confirmé la découverte de G. Trouvé : le remplissage est fait de sable mêlé de pierres, parmi ces pierres se trouvent quelques blocs sculptés. Également au mois de juillet 1937, il commence un sondage dans la cour Nord-Est du deuxième étage ; à 3,50 m sous le dallage actuel l'on rencontre un libage de latérite sur lequel repose des structures et M. H. Marchal remarque, à la suite de ce sondage, qu'à cet endroit le plan primitif ne comportait pas la demi-galerie sur piliers qui existe actuellement sur les côtés Nord et Est de la courette, et que le mur de soubassement Ouest se retournait vers le Nord.

Un autre sondage est entrepris sur la terrasse supérieure au-dessus de la citerne qui laisse apparaître l'extrados de la voûte laissé brut. M. H. Marchal en conclut que la citerne n'a pas été prévue indépendamment de la terrasse supérieure. Du côté Sud de la fouille apparaît un mur de grès ravalé en attente de moulure (voir fig. 20 et ph. 67) la hauteur de ce mur est 4,45 m, il repose sur un libage de latérite.

Puis en septembre 1937, M. H. Marchal fait entreprendre un sondage au Sud de la chaussée Est, afin de rechercher s'il existe un bassin symétrique au bassin Nord. Il n'a pas trouvé de gradin en place.

Au mois de mai 1939, M. Glaize entreprend au pied de la tour 45 un sondage. La tour repose sur un mur de latérite devant lequel se trouve une bande de 1,40 m de blocage de grès ; ce soubassement descend jusqu'à 3,50 m, le dallage au fond de la fouille est de grès et repose sur une épaisseur de latérite et de sable.

En mai 1941, M. Glaize pratique un sondage semblable dans la cour Sud-Est au pied de la tour 39. Il découvre au fond de la fouille à 4,25 m sous la surface de la cour, un libage de latérite.

Pour compléter les données déjà acquises, nous avons entrepris une série de sondage dans l'angle N.-E. du monument (fig. 21), à l'intérieur de la cour du premier étage et à l'extérieur. A cet emplacement

(1) Ce bouddha a été érigé sur une ancienne terrasse un peu au Sud de la route vers la Porte des Victoires, *BEFEO*, XXXIII (II), p. 1116-1117, pl. XXXIV-XXXV et *BEFEO*, XXXIV (II), p. 768.

un grand nombre de sondages avaient été faits par M. H. Marchal et par Goloubew et nous espérions, en opérant ainsi, avoir une physionomie à peu près complète de l'infrastructure du monument à cet endroit.

A l'Est du sondage entrepris par M. H. Marchal en avril 1934, entre les tours 22 et 37 dans la cour du premier étage, nous avons ouvert une tranchée Nord-Sud s'appuyant sur la tour 52. Nous avons dénommé cette tranchée By 1. Elle mesure 1,50 m de large et 9 m de long ; elle était divisée au départ en deux éléments de 4 m séparés par une cloison de 1 m By 1a et By 1b. Nous n'avons pas pu garder cette cloison vu le mauvais état du terrain.

Puis entre les tours 36 et 37, également dans la cour du premier étage, contre le soubassement de la galerie unissant ces deux tours nous avons creusé parallèlement au sondage de M. H. Marchal une tranchée large de 2 m, longue de 9 m en deux éléments de 4 m séparés par une cloison de 1 m : By 2a-By 2b. Contre la face Nord de la tour 36 et rejoignant la galerie des bas-reliefs nous avons implanté une tranchée de 2 m de large en 3 éléments séparés par des cloisons de 1 m : By 2a-By 3b et By 3c.

Pour confirmer les découvertes de By 3c, nous avons entrepris un sondage de 5 m × 2 m contre le mur des bas-reliefs dans la cour du premier étage, devant la porte Nord de la salle-passage M : By 5.

S'appuyant contre la face Sud du soubassement de la bibliothèque 54 et dans le prolongement de By 1, nous avons fait une tranchée de 1,50 m de large et longue de 8 m en 2 éléments de 3,50 m séparés par une cloison de 1 m que nous avons supprimée par la suite : By 4a-By 4b. Lorsque dans By 4a nous avons découvert un petit mur, nous avons entrepris un sondage complémentaire réunissant ce sondage à la face Est du soubassement de la tour 36 : By 7.

A l'extérieur nous avons tracé deux tranchées : l'une à l'Est parallèle à celle de Goloubew reliant la galerie des bas-reliefs au bassin en deux éléments: By 6a de 4 × 2 m et By 6b de 5 × 2 m séparées par une cloison de 1m ; l'autre au Nord débutant contre le motif à éléphant Est de la face Nord de la galerie des bas-reliefs du premier étage, et reliant cette galerie au mur d'enceinte en latérite. Cette tranchée est divisée en quatre éléments inégaux, By 8a 5 × 1,50 m séparés par une cloison de 2 m de large de By 8b de 4,70 × 1,50 m séparés des précédents par le mur de latérite ; By 8c mesure 3 × 1,50 m isolé par une cloison de 1 m du sondage suivant : By 8a ; ce dernier mesure 4,50 × 1,50 m.

Les couches ont été numérotées au fur et à mesure de leur découverte de haut en bas ; nous avons unifié la numérotation des sondages à l'intérieur de la cour du premier étage By 1, 2, 3, 4, 5 et 7. Les deux tranchées By 6 et 8 à l'extérieur du monument ont une numérotation totalement indépendante.

Dans les tranchées By 1 et By 4 (fig. 22), on observe au-dessus du sol vierge[1] deux couches de sable accompagné de pierres, formant un seul niveau de remblai **9**, soit des fragments de riolite tels qu'on en trouve au Phnom Bakhêng et au Phnom Krom, soit des fragments d'un grès blanc dont la provenance ne nous est pas connue[2]. Ces pierres sont mêlées dans la proportion de 1/12 avec le sable. Au-dessus de ce sable mêlé de pierres, on rencontre une mince couche de fragments de latérite damée qui correspond au niveau de construction de l'assise de base en latérite du monument (couche **8**).

Cette couche est ici directement recouverte par quatre couches de sable mêlé de pierres dans les mêmes proportions que les précédentes : elles forment une seule étape de remblais (couche **7**)[3]. Au-dessus de ce remblai, il y a un libage général de latérite (couche **6**, ph. 71) qui supporte, dans le sondage qu'avait fait M. H. Marchal dans l'aile Sud de la cour du premier étage entre les restes des galeries-passages C et D, un dallage de grès.

Dans By 4, reposant directement sur le libage de latérite, il y a un mur Nord-Sud de quatre assises de latérite. Nous avons entrepris à l'Ouest de By 4 le sondage By 7 où nous avons retrouvé ce même mur (ph. 73) qui s'appuie sur le soubassement de la face Est de la tour 36. Nous avons observé que le soubassement de grès avait été retaillé pour permettre une légère engravure du mur de latérite.

Dans le libage de latérite en By 1 (ph. 71) il y a un manque volontaire : une des pierres est retaillée en gorge ; nous supposons qu'il s'agit là peut-être de l'emplacement prévu pour un socle.

(1) Nous n'avons donné qu'un seul numéro à ces deux couches de sable qui ne forment qu'un seul niveau de remblai.

(2) M. H. Marchal a noté dans le JFA, le 14 mai 1932 la présence de ce même grès blanc dans le sondage qu'avait fait G. Trouvé le long de la galerie extérieure.

(3) Nous n'avons également donné qu'un seul numéro à ces 4 lits de sable.

Sur ce libage nous avons retrouvé trois lits de sable mêlés de pierres qui forment la couche **5**. Sur ce sable repose un nouveau libage général de latérite (couche **4**). C'est sur cette latérite que reposent certaines structures (couche **3**) : la tour 52 (ph. 68) et la galerie-passage P dans By 1 ; dans By 4, la galerie-passage O ; partout ailleurs le libage est recouvert d'un dallage de grès (couche **2**). Sur ce dernier dans By 4 a été construite la bibliothèque 54 (couche **1**).

Dans la tranchée By 2b (fig. 23) le sol vierge a été creusé sans doute assez profondément : gêné par la nappe d'eau et les effondrement du remblai de sable, nous n'avons pu atteindre le fond de l'excavation. Dans By 2a contre le soubassement de la 2e galerie nous avons essayé de nouveau, sans plus de succès, de connaître la profondeur de l'excavation. Le remblai (couche **10**) dans cette excavation profonde est assez différent du remblai supérieur des couches **9**, **7** et **5**; il ne s'agit plus de sable mêlé de pierres, mais d'une terre noirâtre mêlée également de pierres et de petits fragments de poterie.

Nous observons ici que les couches **9** et **10** passent sous l'assise de base en latérite de la galerie du deuxième étage. Les couches **8**, **7**, **6** (ph. 74), **5**, **4** et **2** viennent buter contre le soubassement de la galerie du deuxième étage qui est resté brut (ph. 75).

La tranchée formée par les sondages By 3a-b et c nous a montré la même stratigraphie de remblai et de libage de latérite (fig. 24). En By 3a sur le sol de débris de latérite damée et appuyé contre le soubassement de la tour, nous avons découvert l'assise de fondation en latérite d'un perron vers le Nord qui n'a jamais reçu de superstructure (fig. 25, ph. 76-77).

En By 3c, les structures découvertes nous ont permis de compléter les données du sondage que M. H. Marchal avait fait contre le mur Nord de la galerie du premier étage (fig. 18). En effet sur le sol de latérite damée **8** à l'extrémité Nord du sondage By 3c s'élève un mur de latérite constitué de blocs posés normalement (ph. 72). Le libage de latérite qui constitue la couche **6** s'arrête à 1,20 m de ce mur ; cet arrêt est bien marqué par une assise de latérite supplémentaire venant en couronnement ; l'espace compris entre ce couronnement et le mur de latérite est rempli de sable : couche **6a** Nous supposons que le travail est ici encore inachevé, que ce remplissage de sable aurait dû être recouvert d'un libage de latérite, et que le tout aurait formé le soubassement d'une galerie intérieure pourtournante ; puis ce projet abandonné, les constructeurs se seraient servi des structures existantes pour bâtir la galerie extérieure.

Le mur de latérite est recouvert par une assise en boutisse qui déborde vers le Nord sur un remplissage de sable ; une nouvelle rangée de blocs de latérite appuyée contre la première est engagé sous une assise, également de latérite, qui forme la fondation du mur aux bas-reliefs. Il y a sur cette première assise trois assises de grès avant d'atteindre le niveau supérieur du dallage de grès qui forme la couche **2**.

La tranchée By 6a (fig. 26) fait apparaître, creusée dans le sol vierge, la tranchée nécessitée par la fondation de la galerie (ph. 78) aux bas-reliefs et l'excavation nécessaire pour la construction des bassins. Celle-ci est taillée en gradins sur lesquels devaient reposer les blocs de latérite qui parementaient le bassin ; l'assise supérieure de latérite servait à maintenir le dernier lit de sable formant le remblai de la tranchée de la galerie extérieure (ph. 81).

Nous voyons ici la preuve que les bassins ne sont pas indépendants du monument, en tout cas certainement pas antérieurs[1]. En effet les lits de sable qui constituent le remblai sur lequel repose le monument ne peuvent avoir d'efficacité que s'ils sont maintenus extérieurement. Or il y a deux lits de sable au-dessus de l'excavation creusée dans le sol vierge. Ces lits de sable maintenant que le parement de latérite du bassin est en partie détruit ont commencé à se répandre dans ce dernier.

Nous avons retrouvé dans le sondage By 8a (fig. 27) la même excavation remplie de sable qui sert de fondation à la galerie extérieure. Toutefois ici ce remblai a été profondément remanié par l'exécution d'un fossé qui a été par la suite remblayé (couche **3** de la fig. 22). Notre sondage a été prolongé jusqu'au mur pourtournant de latérite ; ce dernier repose à même le sol sans aucune fondation. Il en est de même pour le petit dallage de grès situé à l'extérieur, qui ne repose sur aucun libage de latérite ; le mur s'est écroulé vers l'extérieur et nous avons pu reconstituer sa hauteur (2,70 m) et son chaperon (fig. 28). Les blocs qui constituent ce mur sont sensiblement plus petits (39×50×19 cm) que les blocs utilisés à l'intérieur du monument. A l'extérieur du mur nous avons retrouvé, sous une couche de terre, un important niveau

(1) *BEFEO*, XXXIV, p. 762.

de débris de taille de grès et de blocs inemployés ou éclatés, installé dans une légère dépression du sol extérieur dont un des côtés a été aménagé ; il s'agit peut-être d'un petit atelier de taille.

Nous pouvons conclure de ces différents sondages que le monument a été construit en quatre étapes principales, aucune n'ayant été achevée avant la construction de la suivante.

La première étape a consisté tout d'abord en une vaste excavation qui fut ensuite remblayée en lits réguliers de terre mêlée de pierres, puis de sable fin mêlé de pierres ; sur la surface de ce remblai a été faite l'implantation du deuxième étage.

Ce projet a été abandonné alors que l'on commençait au Sud à poser le libage de latérite qui aurait dû supporter le dallage de la cour, et qu'au Nord l'on posait l'assise de libage du perron Nord de la tour 36 comme il est apparu dans notre sondage By 3a.

Sur cette ébauche l'on entreprend de nouveaux travaux : premièrement on élève sur le sol damé (couche **8** des sondages intérieurs) un mur sans doute pourtournant de latérite, ce mur que M. H. Marchal a observé dans son sondage le long du mur Nord aux bas-reliefs (fig. 18) et que nous avons retrouvé en By 3c et By 5 ; deuxièmement l'on remblaie très proprement avec du sable entre ce mur et le soubassement du deuxième étage, puis l'on recouvre ce remblai d'un libage de latérite et l'on se préparait à construire une galerie pourtournante interne. Ce projet est abandonné alors qu'il n'est qu'ébauché et les travaux reprennent. Une tranchée est creusée tout autour du monument, elle est remplie de sable et l'on édifie sur cette fondation et sur le mur de latérite déjà construit la galerie extérieure du premier étage ; puis on remblaie de nouveau de sable la cour que l'on recouvre d'un libage de latérite sur lequel on édifie certains éléments, notemment un passage entre les galeries des premier et deuxième étages : cette tour comprenait quatre porches et des perrons au Nord et au Sud ; le porche Est a été modifié par la construction du pavillon d'entrée 55.

Lorsque la galerie extérieure a été à peu près terminée, on a entrepris de la relier au deuxième étage par des passages dont les fondations reposent également sur le libage de latérite mais englobent parfois d'autres structures ; ainsi la galerie passage P englobe le perron Nord inachevé de la tour 52. Après cela on a recouvert en partie de dalles de grès le libage de latérite qui restait à découvert.

Il semble qu'ici la construction ait marqué une pose et que l'on ait pris le temps de terminer à peu près ; puis l'on entreprend une quatrième campagne de construction, où l'on commence par détruire partiellement les passages et l'on édifie à même le dallage de grès et en partie sur les restes de la galerie-passage N les bibliothèques 53 et 54.

IV

DESCRIPTION DU MONUMENT - LE PREMIER ÉTAGE

Le Bayon est construit au centre géométrique de la ville d'Angkor Thom et même si cela n'est pas tout à fait exact, c'est bien la volonté des bâtisseurs. Certains auteurs ne s'y sont pas trompés lorsqu'ils réduisent parfois la description du monument à ce simple énoncé : au milieu de la ville, il y avait un temple. Nous avons vu également que de cette situation remarquable le monument tire une partie de sa signification.

L'implantation du monument a été faite en fonction de l'enceinte de la ville ; l'axe Est-Ouest du monument passe à 12 m au Nord du centre géométrique du quadrilatère formé par la muraille, l'axe Nord-Sud de la ville correspond à l'axe Nord-Sud de la galerie Est du deuxième étage (axe 24-36 de la fig. 2). En dehors de ceci G. Groslier avait remarqué[1] et cela a été confirmé par P. Paris[2], que non seulement l'axe Est-Ouest du Bayon passe par la porte des morts d'Angkor Thom, mais qu'il est le même que l'axe Est-Ouest de Banteay Samre, situé à 11 km de là. Il s'agit peut-être d'un hasard.

L'implantation du monument est sans doute construite sur deux axes orthogonaux Est-Ouest et Nord-Sud se croisant sous la cella du massif central, sur lesquels on a construit des perpendiculaires, et de proche en proche toutes les tours ont été ainsi placées. Les tours 39, 42, 45 et 48 (voir fig. 2) forment un quadrilatère dont le centre géométrique est situé sur l'axe Est-Ouest du monument sous la tour nº 2 à 5,20 m vers l'Est du point d'intersection des axes principaux : ce déplacement est normal vu le plus grand développement du monument vers l'Est. Ce point a peut-être eu une certaine importance car les différentes adjonctions du deuxième et du premier étage ont gardé ce même centre géométrique ; nous ne croyons pas qu'il s'agisse d'un hasard. En effet, il aurait été autrement aisé de construire la première galerie si on lui avait donné un peu plus d'ampleur à l'Est et l'on aurait ainsi évité l'enchevêtrement de la tour 52 et du pavillon 55 et aussi l'écart de 10 grades que fait l'axe de la galerie Sud, aile Est, avec la perpendiculaire élevée sur l'axe Nord-Sud du monument.

Le Bayon occupe un terrain rectangulaire horizontal de 141 × 228 m. Si l'on exclut les bassins et la terrasse Est, l'on ramène les dimensions à 141 × 156 m. Il est construit sur trois niveaux principaux qui comportent chacun un certain nombre de dénivellations moins importantes. La hauteur du sol extérieur au sommet du massif central est de 41 m qui se décompose de la façon suivante :

hauteur du soubassement de la galerie du premier étage...	2,30 m
hauteur du soubassement de la galerie du deuxième étage (niveau supérieur)	2,90 m
hauteur du soubassement de la terrasse du troisième étage.	5,35 m
hauteur du massif central au dessus du sol de la terrasse...	30,60 m
	41,15 m

Le monument est composé principalement de tours et de pavillon réunis entre eux par des galeries. Le nombre de ces édifices a donné lieu à quelques variations, soit que l'on se soit basé sur le plan Dufour

(1) G. Groslier, *Arts et Archéologie Khmers,* Paris 1924-1926, tome II, p. 113 et suiv.

(2) P. Paris, *Importance rituelle du Nord-Est, BEFEO,* 1941.

qui comporte une tour supplémentaire, soit que l'on ait restitué plus au moins de couronnements, tant sur la galerie du premier étage que sur la terrasse du troisième étage.

Si l'on compte tous les édifices, sans tenir compte de leur couronnement, nous arrivons au total de 60 édifices ; si l'on exclut les bibliothèques 53 et 54, l'on arrive au total de 58 ; si l'on retire, comme certains l'ont fait, la tour nº 1 du massif central nous avons un total de 57. Si l'on dénombre les tours à visages dont le couronnement est encore lisible, nous en trouvons 47, auxquelles nous pensons qu'il est raisonnable d'ajouter la tour nº 1 et la petite tour 17 ; nous obtenons 49 tours à visages ; c'est à ce dernier chiffre que nous nous rallions. Nous verrons un peu plus loin pourquoi nous ne croyons pas que les pavillons de la galerie du premier étage puissent avoir été couronnés par une tour à visages.

Le nombre des visages est tributaire du nombre des tours, mais 9 tours n'ont que 3 visages et 1 tour (la tour 12) n'a que 2 visages, il y a donc en place actuellement :

37 tours à 4 visages soit....................	148 visages
9 tours à 3 visages soit....................	27 visages
1 tour à 2 visages soit....................	2 visages
	177 visages

M. P. Mus a rappelé que les sculptures à 3 visages étaient en réalité à considérer comme tournées vers les quatre directions ; donc il nous faudrait ajouter encore.................................... 9 visages
plus les 2 tours 1 et 17 que nous avons restituées avec 4 visages...................... 8 visages
nous avons un total de... .... 194 visages

Le monument est entouré d'un mur de latérite avec un trottoir de petites dalles de grès vers l'extérieur ; l'ensemble repose à même le sol[1] et il recouvre au Sud-Est de la terrasse d'accès le dallage de grès situé en avant des perrons (ph. 65).

Sur un soubassement à double décrochement s'élève le corps même du mur recouvert d'un chaperon. Nous avons pu dans notre sondage By 8c, à l'aide des éléments écroulés sur place, en restituer une coupe complète (fig. 28).

Le monument est précédé d'une allée terrasse qui a été relevée en plan et en coupe pl. XIII ; nous avons également dessiné un fragment des moulures du soubassement (pl. XLVIII) et de la balustrade (fig. 29).

Cette allée est construite en trois niveaux. Les deux niveaux supérieurs formant une seule découpe reposent l'un à la suite de l'autre sur le niveau inférieur, qui a la forme d'un rectangle (32×72 m), il est marqué à l'Est sur l'axe Est-Ouest du monument par un perron saillant de quatre ou cinq marches ; de chaque côté de ce perron, mais engagé dans les moulures du soubassement de la terrasse, il y a un escalier de 5 marches. Au Nord et au Sud et en saillie sur le soubassement quatre perrons, symétriques deux par deux ; enfin à l'Ouest ce niveau se raccorde au niveau inférieur du soubassement de la galerie du premier étage. Les deux échiffres de ces perrons et escaliers sont décorés chacune par un lion.

Le niveau intermédiaire est cruciforme ; le bras Est se trouve dans le prolongement du perron axial Est du niveau inférieur et deux marches en accolade permettent de franchir la dénivellation ; les bras Nord et Sud de petites dimensions sont dans le prolongement des perrons symétriques Sud-Est et Nord-Est du niveau inférieur ; sur chaque bras deux marches en accolade facilitent le franchissement de la dénivellation. A l'Ouest, le raccord exact entre le niveau supérieur et le niveau inférieur a disparu ; il devait y avoir deux marches (voir coupe A-B de la pl. XIII). Le niveau supérieur est de plan cruciforme à triple redan au Sud-Ouest et au Nord-Ouest et du côté du raccord avec le niveau supérieur de la galerie du premier étage ; à quadruple redan au Sud-Est et au Nord-Est. Ce plan évoque le soubassement des tours 20-19 et 18 où le raccord avec le soubassement de la tour centrale se fait de la même irrégulière façon. Au Nord et au Sud deux escaliers de trois marches sont engagés dans le soubassement et situés dans le prolongement des escaliers Sud-Ouest et Nord-Ouest du niveau inférieur.

(1) M. H. Marchal en a mis à jour de larges fragments et nous en avons dégagé un fragment dans notre sondage By 8c (fig. 27).

Les trois niveaux étaient couronnés d'une balustrade en forme de nāga (fig. 29) qui a été restaurée par G. Trouvé en 1931.

De chaque côté de la terrasse (pl. III), il y a un bassin : le bassin Nord a été le plus étudié car un certain nombre de gradins en latérite ont été retrouvés, mais malheureusement les fouilleurs n'ont jamais eu la certitude de retrouver le couronnement et certains de ceux-ci, G. Trouvé et M. H. Marchal, ont pensé que les bassins étaient sans aucun rapport avec le monument. A la suite de notre sondage By 6b (fig. 26) nous voyons que les bassins font partie intégrante du monument et que s'ils ont pu être creusés dans le premier ou le second état du monument, ils ont été réintégrés dans l'ensemble au moment de la construction de la galerie du premier étage.

Le bassin Sud est plus mal connu, le sondage de M. H. Marchal n'ayant mis à jour que quelques débris de latérite en décomposition.

Les sondages qu'à fait G. Trouvé dans la tour centrale et ceux que nous avons fait dans la cour du premier étage et à l'extérieur du monument, nous permettent d'envisager schématiquement ce que sont les fondations du monument (fig. 30). Tout d'abord une tranchée pourtournante, d'une largeur que nous n'avons pu déterminer mais outrepassant à l'Est le bord externe du soubassement du deuxième étage de 6,90 m, a été creusée dans le sol vierge, puis remplie de sable. Sur ce sable on a posé un libage de latérite et édifié le mur externe du soubassement ; cet énorme caisson a été rempli de sable au fur et à mesure que l'on montait les assises. Arrivé à l'antépénultième assise, on a posé un nouveau libage de latérite et édifié le mur du soubassement du troisième étage et rempli de sable de la même manière ; un libage est à nouveau posé pour édifier les structures du troisième étage. Les diverses adjonctions ont été fondées de la même manière, sauf les adjonctions à la terrasse supérieure qui sont sans doute remplies de latérite.

L'évacuation des eaux a été soigneusement exécutée (pl. VIII). Toutefois, elle n'est assurée qu'à partir du deuxième étage. L'eau du troisième étage ruisselle le long du mur et est recueillie à la base du mur dans des rigoles (ph. 54), puis elle est évacuée à travers le soubassement du deuxième étage par des conduits souterrains ; elle est recrachée par des gargouilles (ph. 55 et 56) situées dans le soubassement de la galerie du deuxième étage. Ce système était primitivement à double pente, une vers le Nord, l'autre vers le Sud ; lorsque le plan s'est compliqué des évacuations ont été aménagées à l'Est et à l'Ouest. L'évacuation des eaux de la cour du premier étage a été, elle aussi, effectuée en deux temps :

— 1° d'abord par quatre conduits souterrains passant à travers le soubassement de la galerie du premier étage, dont l'entrée est située à la base du mur aux bas-reliefs et l'ouverture cachée par un motif sculpté (ph. 79-80 et fig. 31) ; ces motifs cachent également un conduit horizontal qui rejette l'eau vers l'extérieur à 1,20 m du mur ;

— 2° lorsque la cour a été cloisonnée par les galeries-passages ces 4 évacuations n'ont plus été suffisantes et de nouveaux canaux ont été taillés dans le dallage du niveau supérieur de la galerie ; l'eau ruisselle sur le niveau inférieur et n'est plus rejetée vers l'extérieur.

La galerie pourtournante du premier étage (ph. 10-11-12-13 et 14) a été relevée complètement en plan (pl. III et IV) ; des élévations des façades Nord et Est sont relevées (pl. IX et X) ; des coupes sur les pavillons axiaux (pl. XI et XII) et sur la galerie elle-même (pl. XVI). Le pavillon d'angle Sud-Ouest 61 a été relevé en détail (pl. XIV) ainsi que différentes moulures et piliers (pl. XLVIII à LII incluses). La galerie apparaît également sur la restitution de la façade Est (pl. LXVI) où nous n'avons restitué aucun élément de la couverture ni de la galerie, ni des pavillons.

Les fondations de la galerie vers l'intérieur du monument sont apparues dans nos sondages By 3c et By 5 (fig. 24) ainsi que fragmentairement dans le sondage du mois de mai 1937 que M. H. Marchal avait exécuté le long du mur Nord dans la cour du premier étage (fig. 19). Ces sondages ont montré que le mur aux bas-reliefs repose sur 3 assises de grès engagées sous la dallage de la cour et une assise de latérite formant libage ; cet ensemble est construit en partie sur un mur de latérite de 1,50 m de haut et sur des lits de sable. Le mur de latérite repose sur un sol de débris de latérite damé sur les lits de sable. Vers l'extérieur, les fondations sont apparues dans nos sondages By 6a et By 8a. Le mur de soubassement de la galerie repose sur une seule assise de latérite posée sur des lits de sable étalés dans une tranchée outrepassant de 6,60 m le monument et profonde de 2,40 m. Seule une coupe à travers la galerie nous permettrait de connaître la limite interne de la tranchée.

La galerie est ponctuée aux angles et sur les axes principaux du monument par des pavillons qui la divisent en huit éléments d'inégale importance. Chacun de ces éléments est divisé en deux parties inégales par un porche s'ouvrant vers l'extérieur ; des portes s'ouvrant vers l'intérieur sont percées très approximativement sur les axes des tours du deuxième étage.

L'ensemble de la galerie et des pavillons repose sur un même soubassement dallé de grès qui domine le sol extérieur de 2 m. Ce soubassement est à deux niveaux : le niveau supérieur qui suit les structures des pavillons Est de la galerie; le niveau inférieur qui se raccorde à la terrasse Est et ne se situe que le long de la galerie elle-même. Il vient buter contre le niveau supérieur à la hauteur des pavillons.

Des perrons devant chaque porche permettent d'accéder au niveau supérieur. Chaque décrochement de la galerie ou des pavillons est marqué par un double décrochement formant redan sur le soubassement.

Le niveau inférieur et le niveau supérieur, devant les pavillons, sont couronnés par une balustrade en forme de nâga : les perrons sont marqués par un léger retour de la balustrade le long de l'échiffre.

La galerie elle-même était constituée d'un berceau reposant vers l'intérieur du monument sur un mur par l'intermédiaire d'une corniche et vers l'extérieur sur des piliers par l'intermédiaire d'une architrave qui supportait une frise et une corniche[1].

Seules les moulures de la corniche se retournaient sur le mur en passant au-dessus des portes latérales des pavillons ; les moulures de l'architrave et de la frise venaient buter contre le piédroit externe des portes latérales des pavillons[2]. Sur la corniche reposait un poutrage qui devait retenir un plafond ; nous avons vu dans la galerie Est moitié Nord quelques légères engravures. Le berceau principal est contre-buté vers l'extérieur par un demi-berceau qui repose sur des piliers par l'intermédiaire d'une simple architrave. L'intrados de ce demi-berceau est orné d'un décor gravé : des fleurs de lotus disposées dans des caissons. L'extrados du demi-berceau vient s'encastrer grâce à une feuillure très irrégulière dans l'architrave du berceau principal.

Les porches intermédiaires formaient des pénétrations en berceau dans la demi-galerie : l'ouverture vers l'extérieur devait être obstruée par un fronton.

Cet ensemble reposait sur quatre piliers, sans doute par l'intermédiaire d'une architrave ; les deux piliers internes sont géminés avec deux piliers de la demi-galerie ; leur section a été souvent diminuée. L'entrecolonnement n'est pas régulier : il est de 2,35 m d'axe en axe en moyenne (pl. L a) avec des variantes de 20 cm en plus ou en moins. Les éléments de l'architrave se raccordent sur les chapiteaux, soit avec un joint vertical, soit avec un joint en baïonnette (ph. 54).

Le mur est constitué de pierres disposées en parpaings dont les joints sont particulièrement soignés. La surface a subi un ravalement très important, 10 à 28 cm environ, qui n'a d'ailleurs pas réussit à supprimer toutes les vagues (en particulier sur l'aile Nord moitié Ouest) ; ensuite il a reçu la décoration de bas-reliefs[3]. La première assise interne du mur est prise en partie dans le dallage de la galerie. La face externe du mur a subi un ravalement moins soigné et moins important, une dizaine de centimètres lorsque nous pouvons l'observer; une corniche couronnait la face du mur donnant sur la cour.

Les huit pavillons sont de plans semblables bien que leur situation et leur objet soient différents. Les pavillons axiaux forment les entrées principales du monument et les pavillons d'angle le passage d'une aile à une autre sans aucun accès vers l'intérieur.

(1) Nous employons les termes architrave, frise et corniche de l'architecture classique qui sont assez mal appropriés ; en effet, quand nous les possédons toutes les deux, les moulures de l'architrave et de la corniche sont identiques ; il s'agit plutôt de deux corniches séparées par le nu du mur et non d'un véritable entablement.

(2) Cet inélégant système se retrouve dans la galerie du Tâ Prohm tandis qu'à Angkor Vat, l'ensemble architrave, frise, corniche se retourne au complet.

(3) M. B. P. Groslier nous a fait remarquer un certain nombre de signes situés sous les bas-reliefs, dans la petite bande non décorée au-dessus de la broderie ; nous avons relevé tous ces signes, ils sont nombreux (ᛉ). A l'intérieur du monument, au deuxième étage, il apparaît souvent sur le vrai linteau des portes et là sans guère de doute, il indique l'axe, toutefois, sans grande précision. Ici il s'agit peut-être de l'axe d'une composition déterminée ou d'une indication pour le sculpteur mais cela ne semble rien indiquer pour l'architecte. Il y a exception dans la moitié sud de l'aile Est où ce signe semble bien indiqué, l'axe du panneau situé entre le pavillon 55 et la porte 56.

Ce signe se retrouve dans presque tous les monuments khmers, depuis au moins le XIe s. et marque les axes notamment sur les marches de départ des escaliers, la joue intérieure des linteaux vrais des portes, les cheminées des tours, etc. Il semble une stylisation du *K* ancien, sans doute pour *kandal* : milieu, centre. B.P.G.

Le plan est cruciforme, les quatre bras sont prolongés d'un avant-corps qui est précédé d'un porche ; il s'ouvre sur l'extérieur ou sur la cour du premier étage.

L'intérieur des pavillons est occupé au centre par quatre gros piliers d'appareil, huit piliers plus petits et huit pilastres situés deux par deux dans chaque bras de la croix. Ces piliers et ces pilastres découpent la surface en 2 nefs à bas-côté se coupant à angle droit. Les bas-côtés sont couverts par un demi-berceau, dont il reste d'assez nombreux éléments. Il vient s'encastrer sur l'architrave de la nef principale. Celle-ci devait être couverte par un berceau qui reposait sur une corniche séparée de l'architrave par une frise décorée de danseuses. S'il nous reste de bons éléments en place et au sol de cet entablement nous n'avons plus rien de la couverture. Dans le dallage des pavillons 57-61-65 et 67 on a creusé des logements de poteaux pour des dais ; le dallage a été tant de fois remanié qu'il n'est pas exclu qu'il y eut d'autres dais dans les autres pavillons.

Nous pensons que la croisée des deux berceaux devait se faire par une voûte d'arête retombant sur les quatre piliers centraux. Toutefois il est possible techniquement qu'une tour semblable à celle du deuxième étage ait été élevée sur ces piliers. Cette dernière hypothèse nous paraît peu vraisemblable, les constructeurs khmers ont généralement été plus prudents et les tours, même lorsqu'elles sont peu importantes, reposent sur un volume de maçonnerie moins évidé à la base.

Le passage du corps des pavillons dans les avant-corps se fait par trois portes correspondant à la nef et aux bas-côtés. A l'intérieur des avant-corps des pavillons axiaux il y a deux piliers, et quatre pilastres qui prolongent à un niveau légèrement plus bas (40 cm) la nef et les bas-côtés du corps principal.

Les avant-corps des pavillons d'angle, s'ils forment les accès de la galerie, sont en tout point semblables aux avant-corps des pavillons axiaux ; par contre s'ils sont tournés vers l'extérieur, le berceau de la nef principale ne repose que sur quatre piliers.

Les murs des pavillons d'angle tournés vers l'extérieur et les murs des pavillons axiaux étaient percés de fenêtres dans lesquelles venaient s'encastrer trois ou cinq barreaux tournés ; les fenêtres des pavillons axiaux s'ouvrant sur la cour ont été bouchées avec plus ou moins de bonheur ; le remplissage a été sculpté en fausse fenêtre à store, en partie baissé, sur deux, trois ou cinq barreaux à demi engagés (pl. LII). Les cadres des portes sont moulurés sur les deux faces, les tableaux des piédroits sont décorés de motifs d'oiseaux affrontés dans des médaillons circulaires.

Les porches tournés vers l'extérieur sont constitués de quatre piliers précédant deux pilastres in-antis reposant sur un léger soubassement au niveau de la plinthe du pavillon.

Cet ensemble devait être couvert par un berceau bouché par un fronton. Les porches des pavillons axiaux s'ouvrant sur la cour sont constitués de deux piliers précédant deux pilastres in-antis, la couverture devait être également un berceau bouché par un fronton. Le porche s'ouvrant sur la cour du pavillon axial Est n'a pas été construit ; le pavillon s'appuie contre la tour 52 dont les structures ont été profondément modifiées pour permettre un développement normal à l'avant-corps Ouest du pavillon 55.

Les édifices 53 et 54 situés dans les angles Nord-Est et Sud-Est de la cour du premier étage sont très similaires. Nous les décrivons ensemble en indiquant les quelques détails qui les distinguent. L'édifice 54 a été relevé complètement (pl. XV) ; il a été dessiné également une coupe Nord-Sud des deux édifices indiquant leur situation en fonction de la façade Est du deuxième étage (pl. XVI) ; nous avons dessiné un détail des moulures du soubassement de l'édifice 54 (pl. LIII). L'implantation de l'édifice 53 a été difficile du fait de l'inclinaison vers le Nord-Est de l'aile Sud de la galerie du premier étage et son soubassement repose en partie sur le soubassement de la tour d'angle nº 24 du deuxième étage. L'implantation de 54 s'est faite normalement et elle recouvre en partie les fondations du passage détruit N (fig. 32).

Ces deux édifices sont composés d'un important soubassement haut de 5, 10 m à trois gradins reposant sur le dallage de grès de la cour. Le soubassement s'interrompt à l'Est et à l'Ouest pour laisser place à un escalier très tendu (la pente générale est de 60 degrés environ) de 18 à 21 marches : le bâtiment lui-même est composé d'une salle longue précédée à l'Est et à l'Ouest d'un porche.

Les porches sont composés de deux piliers précédents deux pilastres in-antis qui supportaient ensemble une architrave et un berceau en encorbellement dont l'ouverture extérieure était fermée par un fronton. Ces porches tant sur l'édifice 53 que 54 sont très endommagés, la couverture et les frontons manquant. La porterie était composée de deux colonnettes supportant un faux linteau précédant un cadre de porte.

Les portes étaient à deux vantaux dont les tourillons de base tournaient dans des crapaudines, taillées dans la pierre de seuil ; et les tourillons supérieurs dans une poutre dont les trous d'encastrement subsistent de chaque côté de la porte dans les pilastres internes. Il n'y a pas de gorge dans le vrai linteau comme cela existe surtout au deuxième étage. Les façades Est et Ouest de ces bâtiments sont décorées de part et d'autre des pilastres in-antis, d'une fausse fenêtre à store en partie baissé sur trois barreaux. Sur les bords extérieurs de ces façades sont sculpté en bas-reliefs des personnages féminins sous arcatures. Une corniche prenant à la hauteur du sommet du cadre de la porte, 75 cm sous l'architrave du porche, forme le couronnement du mur; au-dessus de cette corniche et de chaque côté du porche il y a un demi-fronton dont le rempant est un corps de nâga. Les façades Nord et Sud de l'édifice 53 (ph. 22) sont percées de trois fenêtres dans lesquelles venaient s'encastrer des barreaux tournés (cinq par fenêtre) qui manquent ; de chaque côté des fenêtres il y a un personnage féminin en bas-relief sous une arcature ; la corniche des façades Est-Ouest se retourne au Nord et au Sud et sert de base au motif de tuile d'about servant de base à la couverture. Les façades Nord et Sud de l'édifice 54 ne comportent que deux fenêtres ; la fenêtre centrale est une fausse fenêtre à store baissé sur cinq barreaux ; le reste du décor est similaire.

A l'intérieur, la salle rectangulaire est composée d'une petite nef à bas-côté voûté en berceau contre-butée par deux demi-berceaux. Par l'intermédiaire d'une corniche et d'une frise de personnages sous arcatures aujourd'hui déplacée, le berceau central reposait sur l'architrave qui couronne quatre piliers et quatre pilastres. Dans l'architrave au Nord et au Sud vient s'encastrer le demi-berceau qui couvre les bas-côtés de la nef.

Sur le sol de l'édifice 53, interrompant le dallage de grès, il y a une cavité carrée avec un rebord légèrement en saillie sur laquelle des pierres circulaires forment orifice ou base de piédestal. Aux quatre angles de la pierre carrée il y a des trous d'encastrement pour un dais. Lors du dégagement de l'édifice M. H. Marchal note dans son journal de fouille, le 21 février 1924, qu'il a trouvé dans cette cavité « les débris d'une assez grande jarre vernisée » ; lors du dégagement dans l'édifice 54, M. H. Marchal a trouvé, presque sur le dallage, une plaquette de Preah Patima (M. H. Marchal, JFA, 21 janvier 1924).

La tour 52 est située dans la cour du premier étage, entre le pavillon d'entrée E. nº 55 de la galerie du premier étage et la tour 22 du deuxième étage. Elle est représentée en élévation sur la pl. IX, en coupe pl. XII ; un détail de sa décoration extérieure est donnée à la pl. LIVa ; elle apparaît également en coupe sur les perspectives axonométriques LXV et LXVI ainsi que sur les ph. 17-18-19-50 et 68. Cette tour est composée en plan d'une salle dans laquelle on pénètre par quatre porches. Elle n'est séparée du sol de la cour du premier étage que par deux marches non moulurées.

Du porche Est il ne reste presque rien ; il a été détruit au moment de la construction du pavillon d'entrée 55 de la galerie du premier étage ; il devait se composer de deux piliers, surmontés d'une architrave et d'un fronton reliés au corps de la tour par un berceau en encorbellement. Le berceau reposait sur le retour de l'architrave aboutissant sur deux pilastres in-antis. Ces deux pilastres, bien conservés, encadrent deux colonnettes que surmontait un faux linteau disparu ; le décor du tableau du mur ainsi que la corniche ont complètement disparu. Du porche Sud il reste les deux piliers et l'accrochage du berceau sur le corps de la tour. Le tableau du mur situé au-dessus du faux linteau est décoré d'arcatures dans lesquelles devaient se trouver des personnages détruits. Ce décor est surmonté d'une corniche formée par le retour de la partie supérieure interne de l'architrave sur laquelle devait s'appuyer un fronton.

A l'Ouest les piliers reposent sur le soubassement de la galerie du deuxième étage (voir pl. XII) ; ils sont de ce fait d'une hauteur moindre que sur les autres faces ; le reste des structures est semblable à celle du porche Sud et la corniche se retourne comme précédemment. Le porche Nord est semblable aux autres et le tableau au-dessus du faux linteau décoré, comme au Sud, d'un motif d'arcatures en partie détruit.

Au-dessus du berceau de chaque porche en saillie, sur le corps même de la tour, court un nâga outrepassant largement la courbe du berceau : il réserve l'espace d'un petit fronton contre lequel devait buter le motif de faîtage du berceau des porches. L'espace compris entre ces frontons dans les angles de la tour est décoré d'une tête de nâga ; ce motif est conservé au Nord-Ouest, il manque dans les autres angles. Au-dessus des frontons la tour se rétrécit ; ce rétrécissement est marqué par une moulure qui s'interrompt pour laisser place sur chaque face à un visage ; ceux-ci sont réunis les uns aux autres au-dessus de cette moulure par le nu du mur décoré d'un fleuron dans les angles, surmonté d'une corniche située à hauteur

des yeux. Le nu du mur reprend au-dessus légèrement en retrait ; il devait être surmonté d'une nouvelle corniche qui manque. Au-dessus des visages le plan devient circulaire, cette circonférence est inscrite dans le carré formé par les quatre motifs à visages. Ce couronnement unique dans l'état actuel du Bayon[1] est constitué de trois gradins en retrait les uns sur les autres et décorés ; le premier en partant du bas de garuda ; les deux autres de personnages les mains jointes. Il y avait au-dessus du troisième gradin un autre élément, soit un nouveau gradin de personnages, soit une couronne de lotus[2].

A l'intérieur, le sol est dallé de grès avec un emplacement réservé pour un socle et huit logements de poteau pour un dais[3]. Le nu du mur est surmonté d'une corniche qui supportait partiellement un plafond, dont les poutres étaient engagées dans une gorge taillée sur le pourtour. Cette salle est voûtée d'arête en encorbellement (ph. 52), et c'est sur l'extrados retaillé de cette voûte que repose la cheminée formée par les quatre visages. Ce type de reprise n'est pas exceptionnel, il existe à Banteay Kdei et à prasat Stung (sur ce dernier temple pour une tour à visages), mais souvent la voûte d'arête a été détruite comme nous le croyons à prasat Stung (fig. 9) ; à Banteay Kdei où ce système est souvent employé, la voûte d'arête originale a quelque fois tenu et il en reste d'importants fragments.

L'intérieur de la tour a reçu un enduit de chaux mélangé de sable, dont il reste d'assez larges fragments ; cet enduit lui-même a été peint et il reste de bons fragments de peinture rouge. Cette tour avait reçu de nombreuses consolidations provisoires avant d'être complètement remaniée par M. Glaize, du mois de juillet au mois de septembre 1944. La cheminée a été entièrement déposée jusqu'à l'extrados de la voûte d'arête puis remontée en resserrant les joints ; les porches sont été également repris à la même époque.

Dans la cour du premier étage, outre les édifices 53 et 54 et la tour 52, l'on remarque les fondations de 16 passages unissant la galerie du premier étage et les tours du deuxième étage. Ces fondations n'ont été vues qu'après le dégagement de Commaille et décrites par H. Parmentier en 1927[4] ; nous les avons relevées en plan (pl. III-LXIII et LXIV) où elles sont numérotées à l'aide de l'alphabet romain.

La galerie-passage A relie la porte de la galerie du premier étage, immédiatement au Sud du pavillon d'entrée Est 55, à la tour 23 du deuxième étage. Le mur Sud de A prend appui sur le mur à bas-reliefs du premier étage ; il est percé d'une porte. Un mur perpendiculaire également percé d'une porte rejoint le mur Ouest du pavillon d'entrée 55 ; ces deux murs avec le mur Ouest de la galerie du premier étage et le mur Sud du pavillon d'entrée 55 forment une petite antichambre pour le passage. Celui-ci, sensiblement plus large, s'appuie au Sud-Est sur le mur Ouest de l'antichambre et au Nord-Est sur la fenêtre extrême Sud-Ouest du pavillon d'entrée 55 que l'on avait auparavant obstruée. Il reste en place le départ de ce mur (80 cm) sur 8 assises au-dessus des fondations (ph. 15). Le mur Sud est réduit aux seules pierres de la fondation qui sont encastrées dans le dallage ; ces pierres portent en léger relief un départ de moulure. Peu avant d'atteindre le soubassement du deuxième étage, la galerie-passage se rétrécit de nouveau pour former sans doute un petit vestibule. Le raccord avec le deuxième étage ne se lit plus très clairement car cela a été détruit : sans doute un escalier recouvrait-il en partie le soubassement ; il ne reste plus actuellement que des infrastructures de grès. Les portes de la galerie du premier étage qui donnaient accès aux passages détruits ont été bouchées : cela apparaît sur les photos de H. Dufour[5] depuis elles ont été réouvertes et l'engravure

(1) Il existe dans le tas de pierres situé au N. E. de la cour du premier étage une pierre de couronnement décorée également de personnages les mains jointes. M. Glaize qui avait remarqué ce fragment (J.F.A. 22 août 1944) pense qu'il provient d'une autre rangée supérieure de personnages de la même tour ce qui, dans l'état actuel de la tour, ne peut être confirmé. Il y a également à Banteay Chhmar une tour à visages qui a un couronnement similaire.

(2) Dans la notice que J. Commaille a faite pour la publication des bas-reliefs du Bayon, il note p. 11 : « les gradins sont ornés en encorbellement, d'un rang de personnages en pierre et d'un rang de garuda, mais le couronnement était, ici encore, constitué par une double fleur de lotus ». M. Glaize ni nous n'avons plus rien vu de semblable.

Sur la photographie de Meliès que nous reproduisons ph. 1, le couronnement nous apparaît tel qu'il est encore aujourd'hui.

(3) Ces logements n'ont pas été reportés sur les plans des pl. III, IV et XXXVII les dallages étant en trop mauvais état ; toutefois des exemples de situation du mandapa sont donnés : bibliothèque 53, pl. III et tour 13, pl. IV et XXXVII et fig. 37.

(4) *Op. cit.*, *BEFEO*, XXVII.

(5) H. Dufour, *Le Bayon d'Angkor Thom*, pl. I, ph. 1. La porte de A apparaît non bouchée mais le piédroit Nord est détruit, pl. 7, ph. 7 ; la porte donnant sur B apparaît bouchée, pl. 24, ph. 30 ; la porte donnant sur C, pl. 30, ph. 41 ; la porte donnant sur D, pl. 32, ph. 43 ; la porte donnant sur E, pl. 48, ph. 64 ; la porte donnant sur G, pl. 61, ph. 79 ; porte donnant sur J, pl. 94 ; porte donnant sur K, pl. 87, ph. 107 ; porte donnant sur M, pl. 128, ph. 147 ; porte donnant sur P, pl. 43, ph. 57 ; porte donnant sur Q, pl. 66, ph. 86 ; porte donnant sur R : ces portes apparaissent toutes bouchées. Les portes non mentionnées ci-dessus n'ont pas été photographiées par H. Dufour.

des pierres qui constituait le bouchage est visible sur les piédroits. Le passage B relie le porche 56 et la tour 24 ; les fondations sont ici mieux dégagées que dans A et laissent voir qu'elles sont constituées d'une assise de grès, calée de chaque côté par une assise de latérite ; il ne reste ici que les fondations, le plan est le même qu'en A, c'est-à-dire une galerie et deux petits vestibules situés aux raccords avec la galerie du premier étage et le soubassement du deuxième étage. L'ancrage sur la face interne du mur de la galerie du premier étage et très apparent (ph. 20), il est constitué par l'engravure des murs et d'un logement pour recevoir un tenon pour la pierre constituant la corniche. Lorsque le gros œuvre de la galerie-passage a été terminé car on a ravalé les murs et refait l'angle avec la galerie du premier étage, ce qui fait que l'engravure se trouve maintenant en légère saillie.

La galerie-passage C relie le porche 58 à la tour 24, les fondations sont du même type qu'en B : une assise de grès entre deux assises de latérite ; le plan est sans aucun doute le même. L'ouvrage et le ravalement sur le mur de la galerie du premier étage est très net. Sur le soubassement du deuxième étage, devant le porche Sud de la tour 24, on voit l'engravure de la pierre de seuil de la porte Nord de la galerie-passage. Il reste contre le mur de soubassement du deuxième étage un important fragment de moulure de la base du mur Ouest de la galerie-passage. H. Parmentier[1] a donné des photos de ces divers éléments dont il tire une restitution. Si nous pensons qu'elle est exacte dans son ensemble nous croyons cependant que l'escalier n'était pas d'une seule volée dans le vestibule situé contre le mur à bas-reliefs.

En effet dans la galerie-passage A il était sûrement en deux volées, une marche dans le vestibule situé contre la galerie du premier étage aboutissant à une porte donnant dans la galerie-passage (la marche et la porte sont encore en place et nous donnent le niveau intérieur de la galerie-passage A), le reste de l'escalier (sans doute trois marches) se trouvant dans l'autre vestibule contre le soubassement du deuxième étage.

Aucun des éléments restant de la galerie-passage C et des autres galeries-passages ne nous permettent de croire qu'il en fût autrement. Par contre nous voyons clairement que les vestiges des vestibules situés contre la galerie du premier étage des galeries-passages L (voir fig. 33 et pl. IV) et P[2] sont au niveau de la cour environnante. Toutes les galeries-passages (sauf N., voir fig. 32, qui n'a pas de vestibule contre la galerie du premier étage) sont de même plan, les fondations sont semblables. Toutefois les galeries-passages E.G.H.K.M.N.O. n'ont qu'une assise de latérite de calage, soit interne, soit externe et les galeries-passages I.J.L. ont leurs fondations toutes en latérite. Les piédroits à main gauche des portes de la galerie du premier étage donnant sur les galeries-passages E.I.K.L.M. portaient une inscription (voir pl. VII)[3]. Dans la galerie du premier étage, entre le pavillon d'angle Sud-Ouest 61 et le porche intermédiaire 62, il y a une porte qui possédait un porche sur la cour du premier étage (Q sur les plans des pl. III-LX-LXIII). Ce porche se composait d'un demi-pilastre, situé dans l'angle formé par l'aile Nord du pavillon d'angle 61 et le mur aux bas-reliefs, puis d'un pilastre complet situé de l'autre côté de la porte. En avant, un pilastre s'appuyant sur l'aile Nord du pavillon d'entrée et un pilier lui faisant face complétaient le porche. Ces éléments supportaient une architrave qui se retournait en partie pour former une corniche (visible sur la ph. 16, au-dessus de la porte). L'architrave servait de support à un berceau en encorbellement dont l'intrados était caché par un plafond ; la gorge qui recevait les poutres est visible au-dessus des restes de la corniche. Devant la porte située entre le pavillon d'angle 65 et le porche intermédiaire 64, il y avait donnant sur la cour du premier étage un porche en tout point semblable à celui que nous venons de décrire (R sur les plans des pl. III et LX). M. B. P. Groslier nous a signalé symétriquement aux porches Q et R contre les pavillons d'angle 57 et 69 de la galerie du premier étage l'engravure de porches plus simples et sans doute en bois.

(1) H. Parmentier, *Modifications subies par le Bayon au cours de l'exécution BEFEO,* XXVII, Hanoi 1928, p. 149-165, pl. I, ph. B, pl. III, A et B restitution de la galerie passage, pl. VI..

(2) H. Parmentier, *op. cit.,* pl. II, ph. A, le vestibule de P qui montre clairement l'unique marche et le seuil de porte.

(3) Pour toutes les inscriptions du monument nous renvoyons aux *Inscriptions du Bayon* de M. B. P. Groslier, en seconde partie.

V

DESCRIPTION DU MONUMENT - LE DEUXIÈME ÉTAGE[1]

Le deuxième étage est construit sur trois niveaux différents (voir les élévations pl. XVI-XVII-XIX et XX et les coupes pl. XVIII-XXI et XXXIII) (ph. 23). Le niveau supérieur est constitué par une galerie couverte en berceau et ouverte vers l'intérieur qui forme en plan une croix à redan ; cette galerie est contre-butée vers l'intérieur par une demi-galerie. Chaque angle de la croix est marqué par une tour. De plus, sur le même plan, quatre tours formant pavillon d'entrée sont situées sur les axes Est-Ouest et Nord-Sud à leurs intersections avec le bord extérieur des bras de la croix. Au niveau intermédiaire, les tours du plan en forme de croix sont reliées les unes aux autres par une galerie couverte par un berceau, qui s'appuie sur une saillie obtenue par ravalement du mur (voir pl. XXIX et XXXI) extérieur de la galerie principale.

La face extérieure de cette nouvelle galerie n'est pas toujours constituée par des piliers mais parfois par un mur percé de fenêtres, par exemple la galerie qui relie la tour 37 à la tour 48, la tour 23 et la tour 39. Le niveau inférieur est constitué par des galeries à trois nefs voûtées en berceau ; elles ramènent le plan cruciforme des niveaux précédents à un plan rectangulaire, les angles de ce rectangle étant marqués par quatre nouvelles tours. L'espace situé entre les bas de la croix et les côtés du rectangle forme quatre cours en équerre. Cet étage repose sur un soubassement général, mouluré, sur lequel viennent se superposer les soubassements du niveau intermédiaire, qui repose bien directement sur le dallage dans les cours intérieures. Le niveau supérieur n'a pas de soubassement visible.

Le pavillon d'entrée Est du deuxième étage : la tour 22 (pl. XXII et fig. 34) est constitué en plan d'une salle cruciforme dont les quatre bras sont prolongés par un avant-corps ; des loggias sont construites dans les angles externes formés par les bras de la croix et transforment le plan cruciforme de la tour en un carré. L'avant-corps est précédé d'un porche de quatre piliers et deux pilastres in-antis. Il dominait légèrement le porche Ouest de la tour 52 avec lequel il faisait presque corps ; la couverture, le fronton et les architraves manquent. Plus tard s'appuyant sur l'avant-corps Est, des loggias ont été construites au Nord-Est et au Sud-Est. Elles sont constituées d'un mur percé d'une porte sur la façade Est. Sur le côté Nord pour la loggia N.-E. et Sud pour la loggia S.-E., il y avait un passage qui permettait de passer de l'avant-corps Est dans la galerie extérieure reliant 22 à 23 et 22 à 37. Ces passages ont été bouchés assez maladroitement, alors que le ravalement permettant de monter l'arc en encorbellement couvrant le passage était déjà exécuté (voir fig. 35 ; le mur Nord de la loggia N.-E.) : bien que le bouchage soit assez mal exécuté, on y a repris la corniche et la gorge qui supportaient un plafond. De la loggia S.-E., on accède à l'avant-corps Sud qui est englobé dans la galerie principale, puis de là dans la loggia S.-O. La disposition est la même au Nord. L'avant-corps Ouest est engagé dans la terrasse du troisième étage (ph. 40). Il est constitué d'un berceau

(1) Nous avons distingué au deuxième étage cinq types principaux de tours, nous avons choisi pour chacun de ces types une seule tour que nous décrivons en détail.

La tour 28 pour les tours angulaires 24-28-32 et 36. La tour 29 pour les tours 23-25-27-29-31-33-35 et 37, la tour 30 pour les tours 26-30 et 34, la tour 42 pour les tours 38-40-41-43-44-46-47 et 49. Les tours 22-50 et 51 font l'objet d'une description particulière. Les descriptions sont à leur place dans la description d'ensemble qui se suit de gauche à droite à partir de la tour 22 et de haut en bas.

en encorbellement contre-buté, de chaque côté, par un demi-berceau dont le sommet s'appuie en partie sur les chapiteaux des pilastres in-antis et en partie sur l'architrave. Le mur Sud de l'avant-corps est percé d'une fenêtre, le mur Nord est aveugle.

Les loggias Ouest sont beaucoup moins importantes que les loggias Est. Il n'y a place ni au Nord ni au Sud pour un passage donnant sur la galerie interne ; les loggias Ouest sont reliées directement au bas-côté de l'avant-corps Ouest. Du fait de la moindre importance de ces loggias la tour se trouve rejetée un peu à l'Ouest à l'intérieur du carré qui l'englobe.

Les porches Nord et Sud engagés dans la galerie principale sont dessinés sur la toiture par un corps de nâga formant rampant d'un petit fronton qui reçoit la crête de faîtage. La toiture reprend plus haut et il y a un nouveau décrochement marqué, lorsque le berceau atteint la tour, de la même façon par un petit fronton recevant la crête de faîtage du niveau précédent. Cependant derrière ce dernier fronton, la toiture reprend et la tour semble jaillir de la construction.

Le plan de la tour, juste au-dessus de la toiture, est celui d'une croix à double redan. Ce plan sera le même tout en se rétrécissant par gradins jusqu'au couronnement qui lui est de plan circulaire. Au-dessus de la toiture une corniche domine le nu du mur engagé dans le berceau ; du fait de la forme du berceau, le nu est plus important sur l'extérieur pour être presque inexistant au milieu de la tour. La corniche s'interrompt pour laisser place à un petit fronton reposant sur des pilastres dont les chapiteaux ne sont qu'un décrochement des premières moulures de la corniche. Ces éléments suggèrent l'existance d'un premier faux-étage. Au-dessus, il y a des visages qui sont réunis sur le double redan par le nu du mur couronné par une corniche, à la hauteur des yeux. Le mur reprend légèrement en retrait alors que le front et le diadème des visages s'inclinent légèrement vers l'intérieur. Au-dessus des visages et en retrait, il y a un faux-étage constitué de deux pilastres in-antis surmontés d'un fronton. La fausse porte juste indiquée par un léger défoncement est supposée être cachée par le diadème ; au-dessus et nettement en retrait il y a deux nouveaux faux-étages en gradins ; ils ont un décor complet : pilastres in-antis supportant un fronton et fausse porte sculptée mais sans colonnettes ni faux linteau. Le sommet, de plan circulaire, est constitué de deux couronnes de lotus ; le motif terminal manque. A l'intérieur de la tour le sol est dallé de grès, avec un emplacement réservé pour un socle et huit logements de poteau pour un dais ; le mur est décoré d'une corniche. Au-dessus de chaque porte et sur la corniche se trouve un arc en encorbellement qui allège le mur. C'est sur ces arcs que repose la cheminée de plan carré qui sert d'armature au décor extérieur ; la porterie est semblable à celle que nous avons vu ailleurs. Seul le fronton Ouest est encore en place, en grande partie oblitéré par la terrasse du troisième étage. Le linteau Sud est en place, les autres manquent ; les fenêtres des loggias et du porche Ouest étaient à trois barreaux qui manquent. Le porche Ouest débouche sur le mur de soutènement de la terrasse du troisième étage dans lequel il est engagé : à l'intérieur on a commencé à sculpter sur ce mur une fausse porte précédée de deux marches ; elle aurait été encadrée de deux colonnettes dont a réservé l'emplacement.

Sur le piédroit Nord de la porte Est fut gravée une inscription (n° 8 de la pl. VII). Cette tour a fait l'objet d'importants travaux de réfection entrepris par M. Glaize de décembre 1943 à février 1944. Les visages ont été entièrement démontés puis remontés, la loggia Nord-Est a été reprise, les dispositifs de consolidation provisoire posés par M. H. Marchal retirés.

La tour 22 est réunie à la tour 23 par la galerie principale et par une petite galerie qui réunit la loggia S.-E. de 22 à la loggia N.-E. de 23. Toutefois l'on ne peut passer d'une tour dans l'autre par cette galerie car le passage de 22 a été bouché et il n'y a pas de porte dans le mur Nord de l'avant-corps Est de 23. Un escalier a été aménagé et une porte percée au niveau de la galerie principale. Cette porte donne sur l'escalier Sud-Est du troisième étage. Une galerie semblable a été construite entre les tours 22 et 37 et un même escalier permet d'atteindre la galerie principale et l'escalier N.-E. du troisième étage.

La tour 23 est de plan cruciforme (pl. XVI) les bras de la croix étant précédés d'avant-corps. Celui-ci est précédé à son tour d'un porche à deux piliers et deux pilastres in-antis qui devaient supporter un berceau abritant l'escalier : ce porche est très largement ruiné. L'avant-corps Sud était précédé d'un porche à deux piliers et deux pilastres in-antis ; aujourd'hui ces piliers et pilastres sont englobés dans la prolongation Sud de la galerie principale vers la tour 24 (ph. 32). L'avant-corps Ouest est percé au Sud d'une porte qui donne accès au niveau intermédiaire du deuxième étage dans la cour d'angle S.-E. ; à l'Ouest il fait corps avec la galerie principale et au Nord il est percé d'une porte qui donne accès à la demi-galerie appuyée sur la galerie principale.

Dans les angles S.-E et S.-O. et N.-E. furent construites des loggias ; celle du Sud-Ouest est au niveau intermédiaire au deuxième étage et fait corps avec la galerie pourtournante de la cour d'angle S.-E. La tour, très ruinée, est du même type que la tour 29 que nous décrivons en détail. Dans le dallage intérieur, on a réservé l'emplacement d'un socle et le logement de huit poteaux pour un dais ; le socle actuellement en place a été entaillé pour laisser le passage aux poteaux. La tour 23 a été remaniée du mois de février au mois de juin 1944 par M. Glaize qui non seulement a démonté les éléments existants de la tour, mais a retrouvé et replacé des blocs, en particulier au Sud. Le berceau de la galerie principale reliant la tour 23 à la tour 38 est écroulé ; il a sans doute été coupé en deux parties ; en effet le troisième pilier vers l'Ouest ainsi que le mur Est de la tour 38 portent les traces d'un cloisonnage[1] Le pilier porte une inscription sur sa face Est (voir n° 9 de la pl. VII). Le demi-berceau de la galerie qui venait contre-buter la galerie principale est écroulé également entre ces deux tours ; le demi-berceau s'appuyait à l'Ouest sur le pilier Est du porche Nord de la tour 38. On avait sans doute pour cela en partie démonté le fronton pour pouvoir réinsérer l'architrave de la demi-galerie. L'on a également repoussé l'architrave perpendiculaire au fronton et au mur de la tour qui ne repose plus sur la totalité du chapiteau du pilastre in-antis. Au-dessus de la galerie et s'appuyant sur sa toiture, on a construit une sorte de console moulurée qui supportait un motif d'angle de la tour 38. Ce dispositif qui apparaît ici très clairement du fait de la ruine, se retrouve sur toutes les tours de ce type. La tour 38 est du même type que la tour 43 que nous décrivons en détail plus bas. Les portes Nord et Ouest sont précédées de porches qui sont en partie oblitérés par la terrasse du troisième étage. Dans le dallage, on a creusé huit logements de poteaux pour un dais Les joints de cette tour ont été resserrés à coups de bélier par M. Glaize au mois de février 1941.

Entre les tours 38 et 39 se trouve un si court passage que le mur Nord de 39 rejoint le mur Sud de 38 ; au sommet du berceau la demi-galerie s'appuie sur le porche Ouest de 38 de la même façon qu'au Nord. La demi-galerie ne suit pas exactement le même trajet que l'ensemble de la galerie principale ponctuée par les tours ; elle ne réunit ni les porches Ouest et Nord de 38, ni ceux de 40. Pour aucune tour de ce type la demi-galerie ne comble l'angle situé entre deux porches s'ouvrant sur le mur de la terrasse du troisième étage.

La tour 39 (ph. 3), de plan cruciforme, est du type de la tour 42 que nous décrivons en détail plus loin. Elle s'ouvre à l'Est et au Sud sur la cour angulaire S.-E. mais ces deux porches sont écroulés. Le porche Est ne débouche pas directement sur la cour mais sur une petite terrasse qui supporte un pilier. Dans le dallage intérieur on a taillé quatre logements de poteaux pour un dais. En 1941 cette tour a fait l'objet d'importants travaux de réfection, les visages ont été déposés et remontés, une partie de la voûte de l'avant-corps le fut également. La galerie qui réunit 39 et 40 a probablement été coupée en deux parties. Le premier pilier vers l'Ouest en sortant de la tour 39 ainsi que le mur Ouest de cette tour portent les traces d'un cloisonnage. Le pilier porte une inscription sur sa face Ouest (n° 10 de la pl. VII).

La tour n° 40 est du même type que le tour 38; les porches Ouest et Nord (ph. 39) sont oblitérés par la terrasse du troisième étage. A l'intérieur, on a creusé quatre logements de poteaux pour un dais. La tour étant en relativement bon état, M. Glaize s'est contenté de resserrer les joints à coups de bélier en juillet 1941. La galerie principale et la demi-galerie qui réunissent les tours 40 et 25 sont du type habituel. La tour 25 (ph. 30-31) est du même modèle que la tour 29, le porche Est fut englobé dans la galerie principale du niveau inférieur du deuxième étage, le porche Sud est écroulé. Dans le dallage on a creusé le logement de douze poteaux pour un dais. Sur le piédroit Est de la porte Nord, il y a une inscription (n° 11 de la pl: VII). En 1941 cette tour a été un peu remaniée, la pierre était en très mauvais état et certains blocs se sont trouvés brisés ; les visages ont été en partie refaits ainsi que la moitié Ouest de l'avant-corps Sud. Dans la galerie principale qui réunit les tours 25 et 26, il y a une porte dans le mur Sud qui donne accès à la galerie du niveau intermédiaire ; cette porte n'a pas été envisagée dans la construction et a été retaillée dans le mur et dans l'encorbellement du berceau du niveau intermédiaire ; une partie de la marche supérieure a été obtenue par ravalement du mur.

La tour n° 26 est de même type que la tour n° 30. Le porche Sud est en grande partie écroulé et le porche Nord est encastré dans la terrasse du troisième étage (voir pl. XI). Dans le dallage on a creusé le

(1) Il n'est pas possible de dater ces cloisonnements ni les suivants.

logement de huit poteaux pour un dais. Une inscription est gravée sur le piédroit Sud de la porte Est de la tour (nº 12 de la pl. VII) Cette tour a été remaniée en 1941, les quatre visages ont été déposés et remontés avec succès bien que le grès soit en très mauvais état, l'avant-corps Sud a été également repris.

Il n'y a pour ainsi dire pas de galerie entre les tours 26 et 27, les avant-corps Est et Ouest de ces dernières se rejoignent ; la demi-galerie s'appuie de la même façon sur l'architrave en épousant tous les décrochements. Il n'y a pas de porte vers le Sud donnant accès à la galerie du niveau intermédiaire et de ce fait la loggia S.-E. de 27 et S.-O. de 26 et la petite galerie qui les unit, sont sans aucun accès : il faut passer par l'extérieur et escalader le soubassement. Cette malfaçon se retrouve symétriquement entre les tours 33 et 34. La tour 27 est du même type que la tour 29 ; le porche Sud est écroulé, le porche Ouest est englobé dans la galerie de l'étage inférieur (pl. 34). On a dans le dallage creusé le logement de douze poteaux pour un dais semblable à celui de la tour 25 Une inscription est gravée sur le piédroit Sud de la porte Est de la tour (nº 13 de la pl. VII). Il y a eu sur cette tour deux campagnes de réfection, la première en 1934 durant laquelle M. Glaize a repris les visages à coups de bélier et replacé des pierres et la seconde en 1942 consacrée à l'avant-corps Sud, en particulier la paroi Ouest.

Entre les tours 27 et 41 le mur Ouest de la galerie principale est percé d'une porte donnant accès au niveau intermédiaire dans la cour S.-O. La tour 41 est du même type que la tour 43. Les porches Est et Nord sont engagés sous le dallage de la terrasse du troisième étage ; on a creusé dans le dallage le logement de huit poteaux pour un dais ; une inscription est gravée sur le piédroit Nord de la porte Est (nº 14 pl. VII). Les joints de cette tour ont été resserrés en 1942 à coups de bélier. La galerie principale entre 41 et 42 est très réduite ; il n'y a pas de pilier et l'architrave repose dans des logements exécutés dans les murs des deux tours.

La tour 42 (voir pl. XXXI élévation O, pl. XXXII coupe N.-S. et pl. XXXIV perspective axonométrique) et les tours 45-48 et 39 qui lui sont semblables marquent les redans du plan cruciforme ; les bras de la croix sont précédés d'avant-corps. Les deux avant-corps qui s'ouvrent sur les cours angulaires du deuxième étage sont précédés de porches, et réunis entre eux par une loggia. Il y a également des loggias qui les réunissent à la galerie pourtournante des cours angulaires Ces loggias ramènent grossièrement le plan cruciforme à un plan carré dans lequel la tour se trouve excentrée puisque sur l'angle tourné vers la terrasse du troisième étage, il n'y a que deux piliers qui font passer la demi-galerie du niveau supérieur le long de la tour.

La cheminée intérieure est supportée par quatre arcs en encorbellement qui étaient cachés par un plafond, reposant sur la corniche. Extérieurement, la tour à visages sort des toitures sans transition ; un petit fronton tout en hauteur reçoit les crêtes.

Au-dessus des rampants des frontons est situé l'étage des visages ; sans doute pour corriger l'effet d'élancement de la tour, les visages Ouest et Sud sont très légèrement plus bas que les visages Nord et Est qui dominent les galeries. Le nu du mur entre les visages est coupé par une double corniche ; le faux étage situé juste au-dessus des visages semble en grande partie caché par les diadèmes des visages. Le faux étage repose sur la corniche située à mi-hauteur des visages.

Au-dessus de ce premier décrochement règnent deux faux étages où un linteau décoratif engagé dans la maçonnerie était envisagé, mais les colonnettes ont disparu ou plutôt n'ont jamais été posées. Le couronnement était constitué d'au moins deux couronnes de pétales de lotus.

Dans le dallage très abîmé l'on ne voit plus trace de logement de poteaux. Une inscription est gravée sur le piédroit Sud de la porte Est de la tour (nº 15 de la pl. VII). Cette tour en 1942 a été l'objet de travaux de restauration dirigés par M. Glaize ; les visages ont été déposés et reposés ainsi que la loggia d'angle Sud-Ouest, les porches Ouest et Sud.

Entre les tours 42 et 43 l'élément de galerie est minuscule (pl. XXXII) et pourrait être considéré comme le porche Sud de la tour 43 si ce n'était sa hauteur. Nous nous trouvons devant une exception car partout ailleurs le raccord se fait à un niveau inférieur et la coupe de la pl. XXXIII montre comment se fait le raccord normalement entre 44 et 45.

La tour 43 (pl. XXXI-XXXII et XXXIV) ainsi que toutes les tours du même type (38-39-41-44-46-47 et 49), est de plan carré avec deux porches tournés vers le mur de soubassement du troisième étage. La façade du porche Est de la tour 43 tournée vers le soubassement comprend une fenêtre à trois barreaux située en avant de l'élément de galerie qui relie 42 à 43, mais fait corps avec le porche. La très importante retaille

(laissée inachevée) du montant extérieur de la galerie qui, peut-être, ne faisait qu'un avec le montant Sud de la fenêtre, atteint un maximum de 43 cm.

Les piliers Nord et Sud du porche Est ont été retaillés dans l'embrasure, sans doute pour laisser place à une porte ou plutôt à des claustras de bois. Ces détails de construction ne se retrouvent pas sur les autres tours du même type. Le dallage du troisième étage vient s'appuyer sur les frontons des porches qui sont en partie démontés. Les dalles avancent jusqu'au corps d'édifice et ont oblitéré complètement la toiture.

A l'intérieur une corniche court au sommet du mur. Avant la naissance de la voûte la corniche devait sans doute recevoir un plafond bien que généralement la gorge ne soit pas taillée, la portée étant si courte que cela n'est pas absolument indispensable. C'est sur l'extrados de cette voûte que l'on a monté la cheminée en parpaing : une pierre est de temps en temps inclinée vers l'intérieur ; cela apparaît ici sur la façade Est, tranche du visage Nord, troisième assise en dessous de la couronne de pétales de lotus ; sur la façade Ouest, tranche du visage Sud, deuxième assise au-dessous de la couronne de lotus ; et également tour 41 sur la façade Sud, tranche du visage Ouest, deuxième assise sous la couronne de pétales de lotus.

L'extérieur de la cheminée a été sculpté donc sans l'adjonction d'aucun parement ; mais au lieu de sortir de la toiture sans transition, elle paraît portée par quatre garudas aux ailes déployées dont les griffes brandissent des serpents. Ces motifs ont presque toujours disparu, sauf sur les tours 47 et 49 (ph. 45 et ph. 46). Au même niveau que les garudas des petits frontons reçoivent les crêtes des galeries, exception faite de la face Nord de la tour 43 (pl. XXXII) où la crête arrive à hauteur du cou du visage, du fait du décalage de la galerie à cet endroit ; la situation normale de la crête est visible sur les pl. XVIII et XXXIII. Au-dessus des grands et des petits frontons nous avons l'étage des visages réunis entre eux par des motifs angulaires, sans doute à redan. Au-dessus des diadèmes des visages se trouve un petit fronton et au moins une couronne de pétales de lotus, probablement deux. Le trou qui apparaît au sommet de la voûte en arc de cloître est accidentel ; il n'existe pas par exemple dans la tour 49 construite suivant la même méthode et il provient de la trop forte poussée de la cheminée qui, en relevant les pierres de l'encorbellement, a laissé un espace au centre.

Dans le dallage on a taillé quatre logements de poteau pour un dais. Une inscription a été gravée sur le piédroit Sud de la porte Est de la tour (nº 16 de la pl. VII).

La galerie qui réunit la tour 43 à la tour 29 est au niveau supérieur, contre-butée d'une demi-galerie sur pilier. La tour 29 (pl. XXVIII-XXIX-XXX et XXXIV) est de plan cruciforme avec avant-corps et sur l'extérieur avec porche. Les angles de la croix ont été bouchés par une loggia (ph. 25) qui ramène le plan à un carré.

Le porche situé latéralement vers le Sud a été englobé par la suite dans la construction de l'extension vers la tour 28 (ph. 33). Les piliers de ce porche sont encore visibles dans l'appareil du mur (pl. XXI) ; les porches et les avant-corps sont du type habituel, couvert en berceau ; la cheminée qui est l'armature du parement repose sur quatre arcs en encorbellement. Extérieurement, au-dessus des frontons qui reçoivent les crêtes des avant-corps, sont situés quatre visages ; mais au lieu de paraître adossés contre une architecture simulant probablement un faux étage, les visages sont appuyés contre le mur nu ; au-dessus des visages il n'apparaît pas de fronton ni de chaque côté du diadème de pilastre , parfois le faux étage est indiqué par le rampant du fronton, tour 34 face Sud par exemple. Les visages sont reliés entre eux par un mur redanté orné d'une corniche au niveau supérieur des oreilles. Au-dessus, après un léger retrait, le mur reprend avec le même plan et se voit à nouveau couronné d'une corniche qui règne avec le sommet des diadèmes. Cet ensemble est surmonté de deux faux étages du type habituel. Le motif terminal ne comprenait que deux couronnes de pétales de lotus sur lesquelles s'élevait peut-être un bouton de lotus.

Dans le dallage on a creusé le logement de quatre poteaux pour un dais. Une inscription est gravée sur le piédroit Sud de la porte Est de la tour (nº 17 de pl. VII). Cette tour a été restaurée en 1942 par M. Glaize qui a repris tous les visages ainsi que le porche Ouest et les loggias Sud-Ouest et Nord-Ouest.

La galerie du niveau supérieur qui relie les tours 29 et 30 est contre-butée vers le mur de soutènement du troisième étage par une demi-galerie sur pilier ; une porte est percée vers l'extérieur et un escalier permet d'accéder à la galerie des bas-reliefs. Cette porte est surmontée intérieurement d'un fronton qui devait reposer sur une architrave de bois encastrée dans le grès. Le logement a été soigneusement préparé avec trois trous pour fixer des goujons ; le mur est couronné d'une corniche et ce petit passage était certainement plafonné ; la gorge d'encastrement des poutres est très bien exécutée. La galerie est couverte en berceau ;

extérieurement la crête devait aboutir sur les frontons de l'avant-corps Nord de la tour 29 et sur le fronton de l'avant-corps Sud de la tour 30. La demi-voûte reposait sur deux demi-piliers adossées au pilier plus important de la demi-voûte qui court le long des tours voisines. L'encorbellement venait s'encastrer dans une faible rainure (8 cm) creusée dans le tambour du berceau de la galerie (pl. XXIX).

La tour 30 (pl. XXIII-XXVIII-XXIX et XXX) et les tours de même type (26 et 34) sont de plan cruciforme avec des avant-corps, des porches précèdent les avant-corps, tournés vers la cour du premier étage et vers les escaliers d'accès au troisième étage ; des loggias bouchent les angles tournés vers le premier étage. Dans les angles tournés vers le troisième étage, la demi-galerie contre-butant la galerie principale se prolonge le long de l'avant-corps de la tour et se retourne le long de la tour (pl. XXIX). Un petit pilastre, appuyé contre les pilastres in-antis du porche, reçoit l'architrave qui devait supporter un demi-fronton bouchant l'ouverture de la demi-voûte ; de tout ceci, au-dessus de l'architrave, il ne reste rien sur les trois tours du type[1].

Les avant-corps et les porches sont du type habituel. Les piliers et l'architrave qui supportaient le fronton tourné vers le troisième étage sont engagés dans le mur de soutènement de la terrasse supérieure. L'ensemble est couvert en berceau, aujourd'hui écroulé. Sur l'arrachement de ce berceau en pignon on remarque que les pierres visibles de l'avant-dernière assise sont assemblées en équerre en boutisse ; il n'était pas possible de réaliser cet assemblage par rodage[2] sans une manipulation considérable. Chaque décrochement en hauteur des berceaux est marqué par un fronton qui reçoit la crête du berceau inférieur.

A l'intérieur les murs sont couronnés d'une corniche qui supportait un plafond ; au-dessus de chaque porte de la tour il y a un arc de décharge qui fait communiquer largement les berceaux des avant-corps avec les quatre arcs qui supportent la cheminée. Cette dernière est recouverte d'un parement qui comprend, au-dessus des frontons recevant les crêtes, une rangée de quatre visages qui paraissent adossés à un faux étage. Les frontons qui dominent les diadèmes des visages reposent sur des chapiteaux plus ou moins bien achevés ; au-dessus de cet ensemble, il y a deux faux étages ; de chaque côté de la fausse porte rarement sculptée, nous trouvons une colonnette qui ne supporte aucun linteau décoratif et est directement située sous le fronton qui repose sur deux pilastres. Il reste du motif terminal deux couronnes de pétales de lotus.

Dans le dallage il a été creusé le logement de huit poteaux pour supporter un dais. Une inscription a été gravée sur le piédroit Sud de la porte Ouest de la tour (n° 18 de la pl. VII). La tour 30 a été restaurée par M. Glaize en 1942, les visages ont été démontés et remontés, la partie supérieure de l'avant-corps Nord a été déposée et remontée. Durant l'année 1943, la galerie du niveau intermédiaire qui réunit 30 à 31 a été remaniée.

Entre 30 et 31, la galerie supérieure est percée d'une porte non décorée qui donne accès à la galerie aux bas-reliefs. La tour 31 est du même type que la tour 29 ; elle apparaît sur la coupe de la pl. XXI. Sur les faux étages qui dominent les visages les colonnettes supportent parfois un mince ruban de pierre faisant office de linteau décoratif. M. Glaize a noté[3] pendant la réfection des visages qu'il a entreprise en 1942, que la partie haute de la tour était en parpaings, parfois fort longs. Le dallage est creusé de huit logements poteaux pour un dais. Les travaux ont consisté non seulement en une réfection des parties hautes, mais aussi des loggias Nord-Est et Sud-Est.

La galerie qui réunit les tours 31 à 44 est percée d'une porte vers la cour Nord-Ouest, sans décor. La tour 44 est du même type que la tour 43, elle apparaît en coupe sur la pl. XXXIII. Dans le dallage on a creusé le logement de quatre poteaux.

En 1939 le rang de visages a été entièrement déposé jusqu'à l'extrados de l'arc de cloître et reposé par M. Glaize. Le petit élément de galerie qui réunit 44 à 45, a le berceau à hauteur normale ce qui permet un bon raccord des crêtes de couronnement sur les frontons. La tour 45 est du type de la tour 43 ; un sondage[4]

(1) Bien que moins vraisemblable, et malgré le retour d'architrave visible plus ou moins sur les trois tours, l'on peut envisager une autre restitution : celle d'un porche à trois nefs, le berceau central contre-buté de deux demi-voûtes, ce qui aurait rappelé le porche Ouest de la tour 22 et l'entrée murée de la tour 1 ; c'est ainsi qu'avait restitué H. Dufour qui ajoute sur son plan un pilier au Sud de l'édifice 50.

(2) Puisque dans cette situation seul un rodage latéral est possible.

(3) JFA, 21 décembre 1942.

(4) Le sondage est décrit dans la *Chronique de l'EFEO*, *BEFEO*, XXXIX, p. 338-339.

a été entrepris par M. Glaize dans la cour Nord-Ouest, dans l'angle Nord-Ouest de l'avant-corps Ouest : la tour repose sur un soubassement de 3,50 m de hauteur. Durant la réfection on a découvert une inscription d'une ligne sur le mur de fond de l'avant-corps, à hauteur du sommet de la voûte[1]. Le dallage n'a pas été terminé le libage de latérite apparaît. Une inscription est gravée sur le piédroit Ouest de la porte Nord (nº 19)[2].

La tour 45 a fait l'objet de mai à novembre 1939 de très importants travaux de restauration ; tout le parement est déposé et remonté, les poteaux de béton armé et les ligatures que M. H. Marchal avait posé furent supprimés.

Entre les tours 45 et 46 existe un court élément de galerie avec le décrochement habituel de la voûte. La tour 46 est du type de la tour 43. Dans le dallage on a creusé le logement de quatre poteaux pour un dais. Une inscription est gravée sur le piédroit Sud de la porte Est (nº 20)[3]. Au mois de novembre 1939, la tour a été légèrement remaniée, les joints resserrés

Entre les tours 46 et 33 la galerie se poursuit sans accident. La tour 33 (pl. XVII) est du type de la tour 29. Sur la face Sud, derrière le diadème, l'on voit un rampant de fronton, seul reste du faux étage.

Sur la face extérieure des murs Est et Ouest de l'avant-corps Nord on remarque au-dessus de la gorge prévue pour recevoir les poutres du plafond, l'épannelage d'une première corniche réduite à une doucine surmontée d'une plate-bande, et c'est au-dessus de cette première corniche que viennent s'encastrer les pierres de couverture des loggias.

Dans le dallage on a creusé le logement de huit poteaux pour un dais. La tour 33 a fait l'objet de petits travaux de restauration en décembre 1939 et janvier 1940 ; les visages ont été démontés et remontés en resserrant les joints[4].

Dans le mur de la galerie qui réunit les tours 33 et 34 on remarque un des meilleurs exemples de pierres taillées en coin de serrage que l'on peut observer ici sur cinq assises superposées.

Comme nous l'avons signalé pour l'élément symétrique, entre les tours 26 et 27 il n'y a pas de porte vers l'extérieur, ce qui fait que le niveau intermédiaire du deuxième étage est sans véritable accès à cet endroit. La tour 34 (pl. XVII et XI) est du même type que la tour 30. Le porche Sud se trouvant légèrement en retrait de l'alignement du mur de soubassement du troisième étage, les constructeurs ont été obligés d'introduire des cales de grès entre le mur et les piliers du porche. Dans le dallage on a creusé le logement de douze poteaux pour deux dais (fig. 37). Une inscription est gravée sur le piédroit Ouest de la porte Nord (nº 21 de la pl. VII).

M. Glaize de mars à juin 1943 a repris la tour dans son ensemble, il a conservé le cadre de béton armé qu'avait posé M H. Marchal dans la baie de la loggia Nord-Est.

La galerie qui réunit les tours 34 et 35 est percée d'une porte vers l'extérieur, elle a été remaniée en 1943.

La tour 35 (pl. XVII et XVIII) est du type de la tour 29. Une porte est percée dans le mur Est de l'avant-corps Nord qui permet d'accéder au niveau intermédiaire. Dans le dallage, on a creusé le logement de huit poteaux pour un dais qui a dû être modifié par la suite pour loger un socle un peu plus grand. Une inscription est gravée sur le piédroit Est de la porte Nord (nº 22 de la pl. VII). Les travaux de restauration ont été exécutés en deux fois : en 1936, M. H. Marchal étaye le cadre de la porte intérieure Est dont le bord supérieur est très crevassé ; en 1943, il reprend la tour à visages, l'avant-corps et le porche Nord. La galerie qui réunit les tours 35 et 47 est sans accident. La tour 47 est du même type que la tour 43, des fragments de garudas d'angle sont en place. Dans le dallage, on a creusé le logement de huit poteaux pour un dais. Cette tour a été légèrement remaniée au mois de juin 1943. La galerie réunissant les tours 47 et 48 est légèrement plus courte que la galerie symétrique entre les tours 40-39. La tour 48 (pl. XVIII) est du même type que la tour 43, le dallage est très ruiné. Elle a été remaniée en 1943 : les quatre visages ainsi que le porche Est et la loggia Nord-Est. Entre 48 et 49 un très court élément de galerie assure un raccord correct des crêtes. La tour 49 (pl. XVIII) est du même type que la tour 43. Les motifs d'angle remontés par M. Glaize sont

(1) M. Glaize : JFA, 12 septembre 1939.
(2) Cette inscription a été omise sur la pl. VII, pour sa situation voir fig. 47.
(3) Cette inscription a été omise sur la pl. VII, pour sa situation voir également la fig. 47.
(4) Une ph. de la tour prise juste après la restauration est publiée dans le *BEFEO*, XXIX, pl. CXIV.

en bon état (ph. 45), la tour n'a subi aucune autre réfection. Dans le dallage, on a taillé le logement de quatre poteaux pour un dais. Entre les tours 49 et 37 sur le côté tourné vers le troisième étage de la galerie s'ouvre la citerne (pl. XVIII) qui est abritée par un petit berceau engagé dans le soubassement du troisième étage. M. H. Marchal a montré que la partie du berceau qui est cachée est restée brute (pl. XVIII, ph. 47 et fig. 20) Le berceau de la citerne qui mord sur l'extrados de la galerie principale a été construit en même temps que la demi-voûte qui contre-bute la galerie principale.

L'entrée est ornée de deux pilastres in-antis encadrant deux colonnettes supportant un linteau. La chambre de prise au fond de la citerne est divisée en quatre par deux petits murs, chacun des quarts communique avec le suivant par un orifice situé à la base du mur (fig. 16).

La tour 37 (pl. XVI) est du même type que la tour 29. Toutefois sur l'angle Sud-Ouest de la tour la demi-galerie passe sur deux piliers nettement détachés, alors que partout ailleurs les piliers sont opposés par un angle. Dans le dallage, on a creusé le logement de huit poteaux pour un dais. Une inscription a été gravée sur le piédroit Nord de la porte Est (inscription n° 23 de la pl. VII). M Glaize en 1943 a repris les visages de la tour ainsi que les loggias. Dans la loggia Nord-Est nous pensons que c'est à tort qu'il a replacé le pilastre interne Nord-Est qui, croyons-nous, provient d'un des pavillons d'angle de la galerie du premier étage. Entre les tours 37 et 22 la galerie s'ouvre par un porche sur l'escalier Nord-Est qui permet d'accéder à la terrasse du troisième étage. Ici, comme pour la citerne, le berceau est engagé dans la demi-voûte contre-butant le berceau principal.

Au niveau supérieur du deuxième étage, nettement détachés de la galerie, il y a encore les deux édifices 50 et 51 (pl. XXXV et XXXVI).

L'édifice 50 est engagé sur les faces Sud et Est dans le soubassement du troisième étage ; il est de plan rectangulaire précédé à l'Est et à l'Ouest par un avant-corps. Le mur intérieur est décoré d'une corniche au-dessus de laquelle commence la cheminée, sans l'intermédiaire d'aucun arc sur les murs Nord et Sud ; par contre elle repose sur un arc à l'Est et à l'Ouest. Le traitement n'est possible que parce que l'édifice est très étroit ; ainsi dans l'édifice 51, qui est à peine plus large, la cheminée repose sur quatre arcs[1]. L'avant-corps Est est couvert par la terrasse supérieure dont les dalles viennent s'encastrer sous le fronton qui habituellement reçoit la crête du berceau ; l'avant-corps Ouest était couvert en berceau ; des portes permettent de passer de l'avant-corps dans la salle principale, et la porte de l'avant-corps Ouest vers l'extérieur est la seule issue de l'édifice.

Extérieurement la façade Est comprenait une porte moulurée encadrée de deux colonnettes supportant un linteau. Cet ensemble était lui-même entouré de deux pilastres supportant un fronton. La façade Sud comprend sur l'avant-corps, au-dessus d'un socle mouluré, une fausse fenêtre à trois barreaux sous un store en partie baissé : l'ensemble est couronné d'une corniche. Le corps d'édifice est décoré d'une fausse porte à deux vanteaux encadrés de colonnettes surmontées d'un linteau décoratif ; l'ensemble est précédé de deux pilastres qui supportent directement, sans architrave, un fronton. L'avant-corps Est n'a pas de façade extérieure et les moulures du mur de soubassement du troisième étage viennent buter contre le corps d'édifice ; seul l'avant-corps Ouest a une façade Nord qui se retourne sans décor au niveau du corps d'édifice, contre le mur de soubassement du troisième étage.

Le parement de la tour qui couronne le petit édifice comprend quatre frontons surmontés de quatre visages appuyés contre un faux étage où les frontons reposent sur une architrave. Le motif terminal était composé d'au moins deux couronnes de pétales de lotus. Les motifs d'angle de la tour ont presque complètement disparu ; il doit s'agir d'un redan mouluré de trois corniches successives. Nous n'avons pas assez d'éléments pour restituer exactement le motif angulaire sur lequel reposait la tour, malgré sa taille très voisine des tours du type de la tour 43 ; nous ne croyons pas qu'il s'agissait de garudas mais de simples nâgas dont il reste quelques éléments à l'angle Sud-Ouest. Le dallage intérieur n'a pas dû être posé et seul le libage de latérite apparaît. Ce petit édifice a été remanié deux fois par M. Glaize. En 1939 des blocs mal assurés ont été retirés[2] et le reste a été resserré à coups de bélier ; en 1943, c'est le soubassement de la tour qui est repris.

(1) Dans les tours 4 à 9, la cheminée repose également sur les murs, c'est la hauteur de l'encorbellement et le plan carré qui permettent cette technique, impossible sur le plan cruciforme habituel.

(2) M. Glaize, JFA, le 20 janvier 1945 : « Nous avons pu reconstituer au sol à l'aide de blocs retrouvés dans la galerie le fronton Est de la tour 51 qui représente Krishna soulevant le mont Govardhana. »

L'édifice 51 est entièrement dégagé du mur de soutènement du troisième étage, dont le dallage s'appuie sur le fronton de la façade Sud. L'édifice est de plan rectangulaire, précédé à l'Est et à l'Ouest d'un petit avant-corps; seul celui de l'Ouest s'ouvre vers l'extérieur. L'intérieur est dépourvu de toute décoration : le dallage n'a pas été posé et le libage de latérite apparaît ; il ne semble même pas qu'une corniche ait été prévue. La cheminée de la tour repose sur quatre arcs en encorbellement qui sont évidés au-dessus des portes Est et Ouest ; les arcs Nord et Sud s'enfoncent légèrement dans le mur et forment des cavités qui déchargent la partie inférieure des murs. Les avant-corps étaient couverts en berceaux aujourd'hui partiellement écroulés.

Extérieurement la façade Ouest comprenait une porte moulurée encadrée de colonnettes qui devaient supporter un linteau, puis légèrement en avant deux pilastres in-antis supportaient un fronton.

La façade Nord comporte sur les deux avant-corps des fausses fenêtres à trois barreaux sur lesquelles un store est en partie baissée ; le corps d'édifice est orné d'une fausse porte (ph. 61) entourée du motif habituel de pilastres et de colonnettes ; le fronton repose directement sur les chapiteaux des pilastres sans architrave. La façade Est est décorée d'une fausse porte entourée du motif habituel. Cet ensemble est très endommagé. Le fronton écroulé a pu être reconstitué au sol. La façade Sud comprend le même décor que la façade Nord mais il est resté inachevé.

Le parement de la tour qui surmonte le corps d'édifice est décoré au-dessus des frontons qui reçoivent les crêtes des berceaux des avant-corps, ou qui simplement se découpent au-dessus des frontons des fausses portes Nord et Sud, de quatre visages appuyés sur un faux étage semblable à ceux de la tour 50 ; le motif terminal comprenait au moins deux couronnes de pétales de lotus. Les motifs sont à redan et devaient comporter trois corniches étagées ; cet édifice a également été restauré en deux temps : en 1940 les visages, la base en 1943.

Le niveau intermédiaire du deuxième étage est composé d'une galerie voûtée en berceau mais dont l'extrados est taillé en demi-voûte (pl. XVIII) ; une console a été obtenue par ravalement du mur extérieur de la galerie du niveau supérieur (ce ravalement très important peut atteindre 40 cm) ; sur la console ont été posées les pierres de l'encorbellement qui sont légèrement encastrées dans le tambour du berceau de la galerie principale. Vers l'extérieur, le berceau repose sur une architrave et des piliers, l'ensemble est d'une grande pauvreté d'exécution en particulier dans la cour Sud-Est (ph. 26-27).

La galerie du niveau intermédiaire réunit entre elles les loggias des tours du niveau supérieur, tant vers l'extérieur qu'à l'intérieur des petites cours.

Entre les tours 22 et 23, la galerie sert de porche à la porte qui donne accès à l'escalier du troisième étage ; l'escalier qui permet de franchir la dénivellation entre les deux galeries est obtenu en partie par ravalement dans le mur, le plafond de la galerie a été relevé sur l'intrados du berceau au-dessus de l'escalier pour permettre l'échappée. Ce détail de construction a été repris chaque fois qu'un escalier se présente dans cette galerie. Entre les tours 23 et 39, l'escalier qui devrait permettre de franchir la dénivellation devant la porte percée entre les tours 23 et 38 n'a jamais été exécuté. Entre les piliers de la galerie on a élevé une allège et repris extérieurement des cadres de fenêtres. En avant de cette galerie et devant le porche Est de la tour 39 une petite terrasse a été construite à un niveau inférieur, sur laquelle s'élève une colonne isolée[1].

Entre les tours 39 et 25 la galerie est composée de deux éléments en équerre ; l'élément Est-Ouest a été cloisonné pour constituer une suite de petites salles ; on remarque l'ancrage d'une première cloison au débouché de la loggia Sud-Ouest de la tour 39 (la porte Sud de cette loggia a été elle-même rétrécie et le cadre repris sur le bouchage) (ph. 24), l'ancrage d'une deuxième cloison sur le pilier suivant et d'une troisième sur le pilier d'angle. Entre les piliers, une allège a été construite et les moulures de cadres de fenêtres repris à l'extérieur.

Dans l'aile Nord-Sud la travée la plus au Nord a été considérablement réduite pour former une petite fenêtre, mais cette partie de la galerie n'est pas cloisonnée ; nous avons découvert sur le pilier suivant un graffite.

Entre les tours 25 et 26 la galerie a un accès vers l'intérieur. Les piédroits de la porte ne sont pas gravés

(1) M. Ph. Stern, *op. cit.*, p. 41 et fig. 89, note que : « un autre motif spécial pilier isolé se trouve dans des temples de la première période du Bayon avec une orientation nettement marquée ».

du motif habituel de deux oiseaux affrontés ; ici le motif est composé de trois oiseaux tournant autour d'un fleuron (ph. 64) ; entre les tours 26 et 27 nous avons vu que cet élément de galerie est prévu sans accès, si ce n'est l'escalade du monument.

Comme toute la partie Ouest du monument est plus courte que la partie Est, la galerie qui réunit les tours 27 et 42 (pl. XXXIII) aboutit directement sur la loggia Sud-Est de la tour 42, sans se retourner à angle droit ; comme à l'Est un escalier permet de passer au niveau supérieur. Les tours 42 et 29 sont réunies par un petit élément de galerie ; un escalier construit en avant de la loggia Sud-Est de la tour 29 permet de descendre au niveau inférieur du deuxième étage[1]. Dans la galerie entre les tours 29 et 30 (pl. XXVIII), un escalier a été construit qui permet d'accéder au niveau supérieur. Le ravalement est ici très important, sans doute plus de 20 cm.

Entre les tours 30 et 31, la galerie est légèrement plus courte qu'entre 29 et 30 de 40 cm sur le mur aux bas-reliefs : c'est sur ces éléments, situés entre les tours 30 et 31 et les tours 22 et 37 que les constructeurs ont gagné les différences occasionnées par le léger désaxement du monument. Un escalier permet d'accéder au niveau supérieur.

Devant la loggia Nord-Est de la tour 31 un escalier permet d'atteindre le niveau inférieur dans la galerie ; vers la tour 45 un escalier permet d'accéder au niveau supérieur.

Entre 45 et 35, la galerie se poursuit symétriquement telle que nous l'avons vue sur la face Sud du monument.

Entre 35 et 48 (pl. XVIII) nous retrouvons la même galerie qu'entre 25 et 39, mais ici sans cloisonnage ni adjonction de mur d'allège entre les piliers. Le mur Est de la loggia Sud-Est de la tour 48 est plein; une petite terrasse semblable à celle de la cour Sud-Est élevée devant le porche Est de la tour 48, mais ici il n'y a pas de pilier isolé dressé.

Dans la galerie réunissant les tours 48 et 37 un mur d'allège a été construit entre les piliers.

Dans la loggia Nord-Ouest de la tour 37 un escalier permet d'accéder au niveau supérieur, c'est-à-dire dans l'avant-corps Ouest de la tour 37.

Le niveau inférieur du deuxième étage comprend 4 tours 24-28-32 et 36 et le triple galerie qui les réunit à l'ensemble du plan cruciforme. Cette triple galerie est couverte par trois berceaux en encorbellement. L'extrados des berceaux extérieurs a été taillé en demi-voûte (pl. XVIII), ce qui donne extérieurement l'impression d'une galerie contre-butée par deux demi-galeries.

Entre les tours 23 et 24 la triple galerie a été remblayée devant la tour 23 pour atteindre le niveau de la petite terrasse qui supporte le pilier isolé ; dans la cour Sud-Est pour permettre le passage à ce niveau, le berceau de la galerie tourné vers l'intérieur a été retaillé en arc et un véritable claveau en forme de Té (claveau à crossettes) a été inséré pour permettre à l'ensemble de garder sa cohésion. Le remblai forme dans la galerie centrale et dans la galerie tournée vers l'intérieur un palier sur l'escalier qui permet de passer du niveau supérieur au niveau inférieur. Sur ce palier, dans la galerie centrale, on a dressé à une époque indéterminée une cloison de bois qui barrait l'escalier et obligeait les visiteurs à passer par la galerie intérieure. Le berceau central repose vers l'extérieur sur un mur plein et vers l'intérieur sur un mur percé de fenêtres ; les deux embrasures le plus au Nord ont été bouchées par des claustra, des fenêtres ou une cloison de bois.

La galerie extérieure est très ruinée, le berceau complètement écroulé. La porte d'accès à la galerie centrale est précédée de trois marches.

La tour 24 est du type de la tour 28, elle est décapitée jusqu'à hauteur de la bouche des visages. A l'intérieur la tour est très inachevée, les axes sont encore marqués sur les soffites de la porte interne Nord, le dallage n'a pas été terminée. En avant du porche Sud sur le soubassement, il reste en place l'engravure du seuil de la porte Nord de la galerie-passage C[2] ; cette tour a été reprise en 1944 par M. Glaize ; il a essayé de refaire les visages et il a pu permettre en place quelques blocs sur le visage Nord, presque entièrement reconstitué, et le visage Ouest.

La galerie réunissant les tours 24 et 25 est également un triple berceau ; le berceau central vers l'exté-

(1) Un escalier similaire a dû être prévu devant la loggia Nord-Est de la tour 25, mais n'a pas été réalisé.

(2) H. Parmentier donne une ph. de ce détail d'architecture dans le *BEFEO*, XXVII, pl. I et B.

rieur est élevé sur un mur plein et vers l'intérieur sur un mur percé de fenêtres ; les deux autres berceaux reposent sur ces murs et sur des piliers.

Le raccord de la galerie extérieure sur la loggia Sud-Est de la tour 25 se joint aux trois-quarts de la hauteur de la porte Sud de la loggia dont les moulures ont été retaillées pour permettre un meilleur ancrage du berceau (ph. 30-31). Extérieurement, le raccord des deux architraves de la galerie et de la loggia se fait par chevauchement au-dessus d'un pilier de la galerie ; la rangée de fausses tuiles de celle-ci règne avec l'architrave de la loggia (ph. 31). Le pilier qui supporte ce curieux étagment de moulures a été accolé tant bien que mal au soubassement de la loggia, dont la mouluration a été un peu sacrifiée.

La triple galerie réunissant les tours 27 et 28 est semblable. La galerie extérieure est écroulée. La tour 28 (pl. XXIV à XXVII inclus, ph. 35) est de plan cruciforme avec un avant-corps aux quatre extrémités de la croix ; les avant-corps Sud et Ouest sont précédés d'un porche. Les quatre angles de la croix à hauteur des avant-corps ont été comblés par une loggia qui ramène le plan cruciforme à un carré.

A l'intérieur, les murs sont couronnés d'une corniche au-dessus de laquelle quatre arcs en encorbellement supportent la cheminée formant l'ossature de la tour. Les quatre avant-corps sont couverts en berceau dont l'ouverture est bouchée par un fronton. Les arcs qui supportent la tour font également office de décharge au-dessus des portes qui permettent de passer de la salle dans les avant-corps ; ces derniers s'ouvrent également dans les loggias et vers l'extérieur où les galeries Nord et Est ; ils n'ont d'accès que vers la loggia Nord-Est et la galerie. Le décor extérieur est du type habituel ; les frontons sont écroulés, les portes des loggias sont surmontées d'un fronton qui ne repose que sur le pilastre cornier, le pilastre qui devrait se trouver dans l'angle est omis (il a peut-être été réservé dans l'angle Sud-Ouest de la loggia Nord-Ouest).

La partie supérieure de la tour de plan cruciforme à redan (pl. XXVII) sort de la croisée des toitures sans support. Elle comprend, au-dessus des frontons recevant les crêtes, un étage de quatre visages appuyés sur le nu du mur, surmonté de deux faux étages assez complets ; les colonnettes supportent un linteau et légèrement en avant deux pilastres in-antis soutiennent un fronton. Le motif terminal comportait deux couronnes de pétales de lotus et un bouton. La deuxième couronne de pétales de lotus est d'un très petit diamètre : il en reste quelques pierres uniquement sur la tour 36. Le dallage n'a sans doute pas été posé, le libage de latérite apparaît.

La tour 28 a été l'objet d'importants travaux de restauration. M. H. Marchal avait cerclé la tour en très mauvais état par de nombreuses ceintures de fer plat ; en 1942, M. Glaize entreprit de les retirer et de démonter, puis remonter tous les visages ainsi que la loggia Sud-Ouest et les avant-corps Sud et Ouest. Le berceau de la galerie extérieure, entre les tours 28 et 29, est écroulé ; l'ensemble est de même construction que celle décrite plus haut ; une porte située en avant de la loggia Sud-Ouest de la tour 29 permet de passer de la galerie extérieure dans la galerie centrale. Entre les tours 31 et 32 il y a également une porte située en avant de la loggia Nord-Ouest de 31 qui permet de passer de la galerie extérieure dans la galerie centrale. L'ensemble est très ruiné ; en 1940 M. Glaize a repris l'amorce de la galerie contre la tour 32 et reposé quelques pierres du mur aux bas-reliefs.

La tour 32 (pl. XVII et XIX, ph. 2, avant travaux) est du même type que la tour 28 mais en très mauvais état : les porches et les avant-corps Nord et Ouest ainsi que les trois loggias situées à l'extérieur sont écroulés. Le dallage intérieur est très ruiné.

La façade Ouest de cette tour s'était en partie enfoncée dans le remblai d'environ 0,15 m. De janvier à septembre 1940, M. Glaize a démonté les restes de l'avant-corps et des loggias et les a redressés ; il a également retrouvé le linteau de l'avant-corps, qu'il a replacé. La triple galerie se poursuit entre les tours 32 et 33, puis entre les tours 35 et 36 (pl. XVII et XVIII). Ici le mur sur lequel repose le berceau central vers l'intérieur, n'est pas entièrement percé de fenêtres comme ailleurs. Une partie de ce mur, coupé par deux cloisons perpendiculaires dans lesquelles s'ouvrent des portes, est aveugle ; cela forme une petite pièce obscure ; les deux cloisons n'ont pas été construites jusqu'au sommet de l'intrados du berceau, elles s'arrêtent à la hauteur du plafond. Entre ces deux cloisons sur le dallage de la galerie on a creusé un logement de socle. La tour 36 (pl. XVI et XVII) est du même type que la tour 28. Le dallage est également très ruiné. En 1930 le fronton de la loggia Sud-Est s'était écroulé ; il a été remis en place en 1944 ; à cette même époque, les visages et la loggia Nord-Est ont été largement repris.

Entre les tours 36 et 37, les galeries centrales et internes ont été en partie remblayées contre l'avant-corps Nord et la loggia Nord-Ouest de la tour 37 pour donner un accès facile à la petite terrasse élevée devant

le porche Est de la tour 48. Des portes ont été retaillées pour permettre de traverser les trois galeries. Le passage entre la galerie centrale et la galerie intérieure a été retaillé perpendiculairement au berceau et l'on a inséré une pierre en forme de té légèrement cintré et deux pierres taillées en forme de claveau à crossettes (ph. 53) qui forment un petit arc sur lequel repose le berceau. Alors qu'entre les tours 23 et 24 une cloison de bois avait été prévue pour fermer le palier formé par le remblai dans la galerie centrale, ici une structure de grès a été établie.

La porte qui donne sur la galerie extérieure est précédée de quelques marches (trois probablement) reliées au perron de la loggia Nord-Est de la tour 37.

VI

DESCRIPTION DU MONUMENT - LE TROISIÈME ÉTAGE

Les structures du troisième étage reposent sur une terrasse cruciforme à redan et chaque angle interne de cette croix est souligné par un décrochement supplémentaire (pl. XXXVII). Le plan est franchement dissymétrique, les bras Ouest et Nord de la croix sont échancrés pour laisser place aux couronnements des tours 50 et 51, enfin le bras Est est beaucoup plus important que les trois autres.

Dans l'état actuel du monument le dallage de la terrasse outrepasse en de nombreux endroits le mur de soubassement, dont le plan ne comprend pas tous les décrochements du dallage (pl. LXII) et vient s'appuyer sur les frontons des tours du deuxième étage (ph 38 et 39). Le dallage est en partie rayonnant (pl. XXXVII) mais il faut utiliser cette indication avec prudence, cette partie du monument ayant subi beaucoup de remaniements divers. Le mur de soubassement est décoré de deux registres de moulures (pl. LVIa). Seul le registre supérieur a été terminé, et dans les cas où le dallage outrepasse le mur le bandeau supérieur est supprimé

L'accès se fait par cinq escaliers interrompant le mur de soubassement. Les escaliers Sud, Ouest et Nord sont construits sur les axes du monument, ils comportent 13 marches. Les premières marches sont engagées sous les porches tournés vers l'intérieur des tours 26-30 et 31 et l'on n'échappe pas toujours très bien à l'architrave du porche, en particulier à la tour 26 (pl. XI).

Il y a à l'Est deux escaliers (ph. 42) situés de part et d'autre de la tour 15 ; ils sont marqués sur le mur de soubassement, de chaque côté des marches, par une légère avancée formant échiffre, qui s'interrompt à hauteur du premier registre de moulures du soubassement, et qui supporte un lion. L'escalier Nord-Est est légèrement désaxé vers le Nord.

L'ensemble des structures comprend le massif central, ses accès et trois petits édifices, 16-17 et 21. Le massif central est composé schématiquement d'une tour ovale à la base puis de section carrée (pl. XXXVII-XXXVIII et XXXIX) entourée de 8 tours tangentes, les espaces compris entre les tours ont été fermés par des murs qui forment ainsi des petites pièces triangulaires.

La salle centrale nº 1 (pl. XI-XII-LIX et fig. 15) est décorée intérieurement de huit pilastres supportant une corniche ; les moulures de cet ensemble sont juste épannelées, la corniche supportait un plafond dont G. Trouvé a encore vu quelques éléments en place.

Les premiers voyageurs qui pénétrèrent dans cette salle, trouvèrent en son centre une dépression d'environ 1 m qui correspondait à un manque de dallage : cela fut interprété soit comme un bassin, soit comme l'emplacement d'un socle. G. Trouvé a découvert qu'il s'agissait d'un puits qui devait être recouvert du socle supportant l'idole centrale. M. H. Marchal a fait reboucher le puits, puis en 1946 M. Glaize, réutilisant des dalles retrouvées dans la cour du premier étage a reconstitué le dallage actuel.

L'intrados de la tour qui surmonte la cella devient de section carrée à la hauteur des visages des tours tangentes ; les pierres sont juste épannelées. La cheminée est presque verticale, l'encorbellement terminal ne commence que 3 m avant le sommet.

La construction de cette tour est particulièrement déficiente. G. Trouvé lorsqu'il en a entrepris la restauration a fait des levés de pierres. La construction s'est faite en tranches verticales ; certains refends

ont une hauteur de 7 m. Toutefois ici comme sur quelques autres tours, les constructeurs avaient taillé certaines assises en biseau, sans doute pour obtenir une meilleure cohésion. G. Trouvé signale ce fait et donne une cote : la différence de hauteur entre les deux faces latérales de la pierre mesurée est de 8 cm pour 1,30 m de long ; il a retaillé la pierre et remis l'assise horizontale assez fâcheusement à notre sens[1].

L'on peut sortir de cette salle par quatre portes situées sur les axes. Seuls les vrais linteaux de ces portes sont monolithes et au-dessus des entrées Sud et Nord ils sont évidés pour pouvoir placer deux poutres en fourrure (fig. 15) ; au-dessus des portes Est et Ouest un petit arc de décharge situé au-dessus de la corniche soulage le vrai linteau.

Les portes Sud, Ouest et Nord donnent dans un couloir qui, en plan, épouse la forme de la salle centrale. Il est fermé à ses deux extrémités Est et ne comporte pas d'issue vers la tour 2. Il est voûté en berceau étrésillonné de place en place à la naissance de ce dernier par des pièces de grès reposant sur des saillies du mur, ce qui donne à l'étrésillonnement l'aspect de petits arcs.

Trois portes dans l'axe de celles de la salle n° 1 permettent d'accéder aux tours 4, 6 et 8. Ici encore seul le vrai linteau est monolithe. L'issue Est de la salle centrale n° 1 donne directement dans la tour 2 et comprend une salle carrée divisée en trois nefs séparées par deux murs en épi composés de piliers avec remplissage de pierres taillées.

La nef centrale est divisée en deux parties inégales par une porte et le couronnement des murs en épi vient buter contre le linteau décoratif de cette porte avancée. Les étroites nefs latérales sont couvertes d'un demi-berceau qui vient s'encastrer dans le couronnement des murs en épi. Ces demi-voûtes sont prises dans la maçonnerie des murs Nord et Sud de la tour 2. Le passage d'une nef à l'autre se fait par l'extrémité Est des murs en épi, où une porte était percée dans le mur Sud et dans le mur Nord. Celles-ci permettaient d'accéder aux petites salles 10 et 11, elles sont aujourd'hui bouchées sur une partie de l'épaisseur du mur, au nu de la surface tournée vers les salles 10 et 11. Le mur Est est percé d'un accès vers la tour 12 et le couronnement des deux murs en épi se poursuit au-dessus de cette porte. Quatre logements de poteau ont été creusés dans le dallage.

La cheminée qui surmonte cet ensemble est le plus étonnant encorbellement du monument par ses dimensions à la base et la technique employée ; au Nord et au Sud, la cheminée repose directement sur le mur ; à l'Est et à l'Ouest, elle repose sur deux arcs en encorbellement d'une ouverture assez grande pour l'art khmer (5,10 m) ; l'arc qui s'appuie sur la tour centrale a une flèche de 5,30 m et celui qui lui est opposé une flèche de 2,20 m. Le tympan est percé pour former arc de décharge au-dessus de la porte Est.

Les tours 4, 6 et 8 sont de plan à peu près carré, elles constituent les autres entrées de la tour et elles sont précédées d'un avant-corps et d'un porche. Les portes qui s'ouvrent sur le couloir ou dans les tours 4 et 8 sont sans colonnette, ni linteau décoratif. La porte de la tour Ouest a dû recevoir un décor complet (colonnettes et linteau décoratif) ; la cheminée repose directement sur les murs sans l'intermédiaire d'aucun arc. La cheminée est construite en grande partie en parpaings de grandes dimensions (maximum 1,30 m). La porte Ouest de la tour 6 qui donne sur l'avant-corps est surmontée d'un petit arc de décharge situé au-dessus du niveau du linteau décoratif.

Tout autour des trois salles court une corniche qui recevait probablement un plafond ; dans le dallage des trois salles, huit logements de poteaux ont été creusés sans doute pour un dais.

Les portes donnant sur les avant-corps et sur les porches sont complètes avec un cadre mouluré, des colonnettes et un linteau décoratif tourné vers l'extérieur. Cet ensemble est plus au moins bien conservé et plus au moins bien achevé ; ainsi ni le linteau de la tour n° 3, ni celui de la tour n° 5 ne sont sculptés. La couverture des avant-corps repose directement sur les murs. Elle est constituée d'un berceau dont la courbe très tendue et très aplatie forme à l'extérieur une plate-forme ; les porches sont constitués de deux piliers précédant deux pilastres in-antis recouverts d'un berceau qui manque (fig. 36).

Les tours 3-5-7 et 9 sont de disposition semblable, mais ne communiquent pas avec la salle centrale.

Nous notons que la corniche du mur de fond de la tour 5 (le mur extérieur du couloir semi-circulaire) a été sculptée avant la construction des murs rayonnants qui viennent en partie l'oblitérer. Il en est de même

(1) G. Trouvé, JFA, 18 février 1933. L'assemblage des pierres aussi mauvais soit-il existait et à partir du moment où l'on retaille des pierres, il se trouve désorganisé pour un maigre bénéfice, d'autant plus qu'ici la taille khmère ne nous paraît pas absurde.

dans les tours 7 et 9. Dans cette dernière le mur extérieur du couloir a été nettement entaillé pour mieux engraver les murs rayonnants ; ici, l'on remarque non seulement la corniche mais aussi la plinthe ; enfin nous voyons que le dallage intérieur passe sous les murs Sud-Est et Nord-Ouest. Dans les tours 3 et 5, on a creusé des logements pour quatre poteaux et dans les tours 7 et 9 pour huit poteaux.

Entre chacune de ces tours, il a été construit des motifs intercalaires qui sont de deux plans différents ; entre les 2 et 3 et 2 et 9, les deux petites salles 10 et 11 qui sont de plan trapézoïdal et s'ouvrent à l'Est directement dans la tour nº 12 ; la salle 10 est éclairée au Nord par une petite fenêtre à 3 barreaux et la salle 11 est éclairée au Sud également par une petite fenêtre à 3 barreaux ; dans la salle 10 le seuil de la porte bouchée, qui permettait d'accéder dans la tour nº 2, est entaillé pour s'incorporer au dallage, dans la salle 11 la corniche extérieure de la tour 2 apparaît très clairement ; elle a été retouchée pour permettre un raccord de la corniche interne de la salle.

La couverture de ces deux salles est constituée d'un encorbellement qui forme une sorte de cul-de-four à l'Ouest et un berceau à l'Est, reposant directement sur les murs.

Entre les tours 3 et 4, 4 et 5, 5 et 6, 6 et 7, 7 et 8, 8 et 9, on a construit un mur qui réunit les avant-corps entre eux et forme ainsi des pièces triangulaires ; l'espace intérieur est coupé en deux par une cloison parallèle percée d'une porte ; le mur de façade comprend une porte encadrée de deux fenêtres à trois barreaux, la porte étant précédée d'un porche à deux piliers et deux pilastres in-antis.

Dans le dallage de la salle intérieure, on a creusé le logement de quatre poteaux (fig. 37). La couverture de cet ensemble est construite sur trois plans. Le premier plan est un demi-berceau qui s'appuie d'une part sur le mur de façade, et d'autre part sur la cloison intermédiaire ; l'extrados de ce demi-berceau représente deux demi-berceaux étagés. Le deuxième plan est également un demi-berceau qui s'appuie sur la cloison intermédiaire et vient s'encastrer dans le mur extérieur du couloir circulaire. Enfin le troisième plan est un berceau perpendiculaire à la demi-voûte inférieure. Ce berceau est surmonté d'un tambour qui forme à l'extérieur une petite plate-forme. Des inscriptions sont gravées sur les piédroits des portes des tours et des pièces intercalaires ; nous renvoyons pour leur situation exacte à la pl. VII[1].

A l'extérieur, l'ensemble des structures du massif central repose sur un soubassement mouluré (pl. LVIb). L'architecture de la tour s'étage en cinq registres décroissants (fig. 36). Le premier registre au-dessus du soubassement comprend les porches des tours et des motifs intercalaires. Au-dessus des porches et en retrait au niveau des murs de façade, on trouve un étage de niches au-dessus des motifs intercalaires, et de fenêtres à trois barreaux.

Au-dessus des avant-corps des tours, les niches sont formées de deux murs reposant sur le berceau qui recouvre en partie les motifs intercalaires. L'extrados de ce berceau a une forme sensiblement cubique ; pourtant la face tournée vers l'extérieur est ornée d'un tympan et le mouvement d'une toiture a été esquissé. Au-dessus du tympan, les angles sont ornés de garudas, malheureusement assez mutilés (ph. 49-50-51).

Les murs de la niche sont perpendiculaires à la saillie de la cloison intermédiaire sur laquelle repose le deuxième plan de la couverture des salles triangulaires. Les murs sont décorés d'une plinthe et d'une corniche moulurée ; le sommet de la corniche supporte une rangée de fausses tuiles, reste d'une couverture en berceau du type habituel.

Les fenêtres reposent sur l'extrados du berceau des avant-corps des tours, Cet extrados ne se présente pas tout à fait de la même manière que pour le support des niches, bien que le volume soit assez semblable. Les fausses tuiles ont été parfois indiquées, en particulier au Sud sur les tours 4 et 5 (ph. 50-53).

Le cadre de la fenêtre et les barreaux sont soigneusement travaillés. De chaque côté de la fenêtre un pilier supporte une corniche qui passe au-dessus du cadre, se retourne et vient s'encastrer dans la cheminée de la tour, parfois sur une très légère saillie (tour 5) ou au contraire avec un bon assemblage (tours 6 et 9).

Sur la corniche reposait une couverture en berceau dont l'engravure se voit sur la cheminée des tours (tour 7). Nous avons restitué au-dessus des salles 10 et 11 (pl. LXVII et LXVIII) une fenêtre (plutôt qu'une niche parce qu'il n'y en a pas de tournée vers une des directions principales). L'amorce des moulures de la

(1) Une nouvelle inscription a été découverte dans la tour nº 4, porte intérieure Sud, piédroit Ouest (nº 41 de la pl. VII,). L'inscription nº 29 sur le piédroit Nord de la porte Est de la salle 11 a été omise sur la pl. VII, pour sa situation voir fig. 47.

corniche qui supportait la couverture abritant la fenêtre au-dessus de la salle 10 est visible sur la face Nord, à la hauteur du chapiteau du pilier Nord-Est de la fenêtre de la tour 9. La fenêtre devait reposer en partie sur la couverture de l'aile Nord de la tour 12. Il en était de même pour la salle 11 où la fenêtre devait reposer au-dessus de l'aile Sud de la tour 12 (pour la situation exacte des arrachements, voir pl. XXXVIII).

Les premiers voyageurs (*supra*, p. 2) ont vu au-dessus des salles 10 et 11 des tourelles avec un seul visage et Delaporte restituera ces tourelles avec trois ou quatre visages ; après le dégagement les descriptions ne mentionnent plus ces tourelles. Si elles ont existé, elles se trouvaient au-dessus des fenêtres, en retrait, et l'espace étant très restreint c'était sans doute de très petits éléments complètement indépendants qui ont disparu sans laisser de trace[1].

Au-dessus de la toiture des fenêtres et en retrait, les tours sortent du massif et deviennent entièrement indépendantes du corps de l'édifice. Un chemin de ronde court, dallé de grès et de briques, entre elles et la tour centrale. A ce niveau les tours sont de plan cruciforme mais seuls trois bras ont été en partie épannelés ; la partie tournée vers l'intérieur est restée brute. Ces tours comprennent un registre de trois visages surmonté de deux faux étages. Les visages tournés vers l'extérieur sont sculptés, mais les visages latéraux sont inachevés (ph. 85-86)[2].

Lors des travaux de réfection de la tour 7 (ph. 83), M. Glaize a découvert dans une cavité creusée à cet effet juste au-dessus du diadème du visage tourné vers l'extérieur, un dépôt qui comprend une petite coupelle de cuivre mince (⌀ 0,10) contenant, noyés dans du sable, quelques débris de pierres, de métal et de quartz portant des traces de peinture rouge[3] (ph. 84).

Également pendant la réfection, M. Glaize a découvert, sans doute à mi-hauteur du visage dans la partie Est de la tour 9[4] une petite cavité qui contenait une coupelle de cuivre (⌀ 0,08), dans laquelle se trouvait quelques débris de quartz noyés dans le sable.

Au-dessus des visages, légèrement en retrait, les deux faux étages sont juste ébauchés ; ils auraient sans doute comporté les éléments habituels ; le motif terminal devait être une couronne de lotus dont l'ébauche est encore en place sur la tour 8.

Le registre suivant est une fausse galerie qui s'appuie vers l'extérieur sur les tours, à mi-hauteur du dernier faux étage et sur des architraves qui réunissent les tours entre elles ; les piliers de la galerie reposent sur ces éléments ; ils sont étrésillonés sur la cheminée de la tour centrale par des pièces de grès qui reposent sur les piliers et sont encastrées dans la cheminée.

A chaque tour correspondent trois piliers, un pilier intercalaire repose sur l'architrave qui réunit les tours entre elles (pl. XXXIX ph. 52). Ces piliers sont constitués de pierres empilées les unes sur les autres, les moulures ébauchées. L. Delaporte, en omettant les piliers intercalaires, a restitué au-dessus de chaque groupe de trois piliers un berceau terminé vers l'extérieur par un tympan. Nous n'avons restitué au-dessus des piliers qu'une corniche à hauteur des étrésillons et qui supportait peut-être des dalles formant le socle du dernier élément.

La tour centrale, à ce niveau, est de plan cruciforme à redan souligné dans les angles internes par un décrochement ; nous y retrouvons le principe du plan de la terrasse du troisième étage du monument, les détails asymétriques en moins. Le parement de la tour est entièrement ruiné et il ne reste que quelques éléments de corniche sur la façade Est ; à partir de ces éléments nous avons restitué une tour à quatre visages, reposant sur un faux étage et surmontée de deux faux étages. L. Delaporte dans sa restitution fait reposer les visages sur le sommet des berceaux couvrant les piliers de la galerie. Le couronnement

(1) Pour notre part, malgré l'abondance des témoignages (mais qui parfois se recopient) nous ne croyons pas à l'existence de ces tourelles ; des éboulis ont peut-être trompé les voyageurs. La restitution de Delaporte ne correspond pas d'une planche à l'autre, les tourelles sont omises en particulier sur la pl. VI, restitution de la façade Sud du massif central où le couronnement de 11 devrait paraître.

(2) Bien que les visages latéraux soient inachevés nous les avons représentés complets schématiquement sur la pl. XL.

(3) M. Glaize, JFA, 27 février 1945. La coupelle et les pierres sont au dépôt des bronzes de la conservation des monuments d'Angkor sous le nº 670 DB ; les pierres et métaux sont ainsi répartis : 2 fragments de cornaline ; 5 fragments de quartz (les traces de peinture ont disparu) ; 3 fragments de serpentine verte ; 1 fragment de scorie métallique ; et enfin 1 fragment de cuivre.

(4) M. Glaize, JFA, 16 décembre 1944. Les pierres sont au dépôt de la conservation des monuments d'Angkor sous le nº 656 DB ; elles sont ainsi réparties : 1 fragment de cornaline ; 1 fragment de pierre à chaux ; 1 fragment de serpentine ; 4 fragments de quartz.

(fig. 14) comportait au moins une couronne de lotus enserrant une pierre de fondation ; lorsque G. Trouvé l'a découverte les alvéoles étaient déjà vides.

Cet ensemble, après avoir été dégagé de toute la végétation qui l'encombrait, est apparu en très mauvais état ; d'importantes et dangereuses chutes de pierres se produisaient chaque année. La conservation des monuments d'Angkor entreprit pour la tour centrale, au mois de janvier 1933, sous la direction de G. Trouvé, une reprise complète du sommet. Les pierres ont été déposées et reposées horizontalement ; cinq étages de tirants ont été placés à l'intérieur de la tour ; nous les avons reportés sur les coupes des pl XI et XII. Ces travaux étaient terminés au mois de septembre 1933.

Une deuxième campagne de travaux était entreprise en 1944, qui devait durer jusqu'en 1946. Le soubassement était repris et le sommet de chaque tour en partie déposé puis reposé en resserrant les joints. La plus grande partie des motifs intercalaires a été également reprise. M. Glaize signale que pour boucher une brèche à l'angle Nord-Est de la tour 9, il a replacé quelques blocs bruts[1].

L'accès au massif central, sur la face Est, se fait à travers une succession de 4 tours (12 à 15 inclus) de plans et d'élévations différents. La tour 12 se compose en plan de deux quadrilatères concentriques. Le quadrilatère interne est la base véritable de la tour contre laquelle viennent s'appuyer les structures du quadrilatère externe (pl. XXXVII et XLI).

Le mur extérieur Sud est construit dans le prolongement de mur Sud de la salle 11 et le mur Nord dans le prolongement du mur Nord de la salle 10 ; l'un et l'autre sont percés d'une porte encadrée de deux fenêtres ornées de trois barreaux. Les portes sont précédées d'un porche à deux piliers et deux pilastres in-antis. Les murs Nord et Sud se retournent vers l'intérieur et viennent rejoindre le mur Ouest de la tour 13. Ils sont percés sur la façade Est d'une fenêtre à trois barreaux. Les portes internes Nord et Sud comprennent, tournées vers l'extérieur, des colonnettes et un linteau décoratif, les portes Est et Ouest sont sans décor. La porte Est est reliée à la porte Ouest de la tour 13 par deux petits murs percés d'une porte ; il en est de même vers l'Ouest sans que l'accès à la tour 2 soit bien marqué. Une corniche couronne le mur intérieur. La cheminée de la tour repose sur quatre arcs en encorbellement ; l'arc Ouest ne repose que sur les piliers Nord et Sud ; il est entièrement indépendant du mur Ouest, bien qu'une partie de l'encorbellement de l'arc Est de la tour 2 soit engagé dans la tour 12. Au nord et au Sud l'arc ne repose également que sur les piliers ; il est complètement indépendant du tympan et forme un véritable arc de décharge pour le vrai linteau.

Au-dessus des arcs la cheminée est construite avec armature et parement. Elle est intérieurement de section approximativement carrée et extérieurement de plan cruciforme à redan. Seules les faces Nord et Sud sont décorées de visages, les moulures courent sans interruption sur les faces Est et Ouest. Cet ensemble est surmonté de trois faux étages que l'on retrouve complets sur les quatre faces ; le motif terminal était composé d'au moins une couronne de lotus dont il reste de larges fragments au Nord-Est. Dans le dallage de l'avant-corps Sud de la tour, on a creusé quatre logements de poteaux pour un mandapa.

Des inscriptions étaient gravées sur les piliers Nord-Ouest et Sud-Ouest, malheureusement elles ont été martelées (nº 28a et b de la pl. VII). Lors de la réfection de la tour au mois de juin 1946 M. Glaize[2] a découvert au moment où il démontait le visage Sud à la hauteur du front et vers l'angle S.-E. dans les alvéoles creusées à cet effet à la surface de deux assises différentes, deux petites coupelles (9 et 10 cm ⌀) contenant des parcelles d'or et des débris de quartz noyés dans du sable. Sur la face Est de la tour qui est sans visage et à même hauteur que la précédente, il a trouvé un dépôt de même nature mais sans sable[3] ; enfin sur la face Nord dans l'angle N.-E., il découvre sur un joint horizontal, toujours à la même hauteur, une cavité plus profonde que les précédentes et obstruée par un bouchon de pierre cylindrique. Dans cette cavité, il y avait un dépôt de même nature que les précédents, avec du sable[4].

Cette tour a fait l'objet d'importants travaux de restauration commencés en juin 46 par M. Glaize et terminés au mois d'octobre 46 par M. Lagisquet. Le parement a été entièrement déposé, probablement jusqu'au niveau des arcs ; les piliers ont été reposés, les joints resserrés puis M. Lagisquet a repris les avant-corps et replacé les barreaux et les linteaux des fenêtres.

(1) M. Glaize, JFA, 8 janvier 1945.
(2) M. Glaize, JFA, 24 juin 1946, nº de dépôt 674 DB.
(3) M. Glaize, JFA, 2 juillet 1946, nº de dépôt 675 DB.
(4) M. Glaize, JFA, 25 juillet 1946, nº de dépôt 676 DB.

La tour 13 est de plan carré, avec avant-corps au Nord et au Sud (pl. XXXVII-XLII et LVII, ph. 5). Le sol intérieur de la tour est à un niveau inférieur à celui du sol de la tour 12; il est marqué en son centre d'une engravure carrée[1] dont les coins sont soulignés extérieurement de trous ovales : il s'agit probablement de l'implantation d'un petit dais abritant une statue. Les portes donnant accès à la tour sont dénuées de tout décor intérieur, les emplacements des tourillons des vantaux sont en partie taillés dans le grès. Un petit arc de décharge soulage le vrai linteau de la porte Ouest ; une corniche court tout autour de la salle au-dessus des portes ; elle supportait un plafond ; une gorge a été aménagée dans le mur pour augmenter le repos au-dessus des colonnes. La cheminée repose sur quatre arcs en encorbellement. Elle est intérieurement de section carrée et extérieurement de plan cruciforme dissymétrique, le bras Ouest étant plus court que les autres.

La tour est décorée d'un visage surmonté de trois faux étages sur les faces Sud, Est et Nord. La façade Ouest de la tour comprend quatre faux étages et pas de visage ; le motif comprenait au moins deux couronnes de lotus. L'accrochage des pierres qui forment les visages de cette tour a été étudié par H. Parmentier[2]. « Les pierres qui formaient le visage semblent réencastrées dans la cheminée... les blocs où devait être ciselée la figure même furent accrochés par des goujons de matière inconnue dont les mortaises importantes se voient nettement sur le plan courbe interne devenu apparent par la chute d'une partie des blocs de la face. » Nous pensons que les goujons étaient des fers en forme de H allongé, insérés après coup dans la construction, non sur la cheminée, mais déjà sur un parement, et ils ont permis de mettre en place le léger porte-à-faux des visages (ph. 4).

Les avant-corps sont couverts d'un berceau reposant sur une corniche, un plafond a dû être posé, comme dans la salle une gorge augmente le repos pour recevoir les solives.

A l'extérieur la tour repose sur un soubassement mouluré qui ne décroche pas sur celui de la tour 12 (alors que nous avons vu que le sol intérieur décroche). Les avant-corps sont recouverts extérieurement d'un décor en bas-relief sur les faces Est et Ouest : une fausse fenêtre à trois barreaux recouverts d'un store en partie baissé.

Les angles de l'ensemble de la tour 13 sont marqués par un très léger décrochement imitant un poteau cornier. En effet il ne s'agit pas d'un pilastre d'angle, car il n'y a ni base ni chapiteau et la corniche du mur ne décroche pas. Alors que les avant-corps sont intérieurement d'une seule volée, ils sont marqués extérieurement par un décrochement intermédiaire souligné par un pilastre d'angle. Ceci correspondait également à un décrochement du berceau, souligné par un fronton qui s'est en grande partie écroulé. Le raccord des berceaux avec la tour sur les faces Nord et Sud se fait de la façon habituelle ; sur la face Ouest, vers la tour 12, un élément de berceau contre-buté par deux demi-voûtes reposant en partie sur les avant-corps de la tour 12, assure le raccord[3]. Vers l'Ouest le berceau de la nef centrale de 14 vient s'encastrer dans le corps de la tour 13 ; deux demi-voûtes reposant sur deux décrochements[4] du corps de 13 permettent de retrouver la largeur de la salle de la tour 13.

En 1936, M. H. Marchal a posé un étai pour soutenir le linteau de la porte extérieure de l'avant-corps Sud. En 1946, sous la direction de M. Lagisquet le mur Ouest de l'avant-corps Nord est démonté et remonté ; pendant les travaux la colonnette Nord-Ouest est retrouvée en trois morceaux, ainsi que la moitié du linteau Nord et le tout remis en place. La tour à visages est démontée, l'on refait en ciment une partie du joint et des joues du visage Nord ; enfin la réparation de 1936 est reprise, un petit pilier de béton armé remplace la colonnette manquante, l'étai est supprimé[5].

L'édifice n° 14 (pl. XXXVII, XLIII et LVIII, fig. 38, ph. 59 et 62) est de plan carré avec un avant-

(1) M. H. Marchal avait pensé qu'il y avait là un double dallage, il a déplacé quelques dalles en avril 1918 et a constaté qu'il n'y a bien qu'un dallage, JFA, 4 avril 1918.

(2) H. Parmentier, *La Construction dans l'Architecture Khmère Classique, BEFEO*, XXXV, p. 275.

(3) La couverture des avant-corps de la tour 12 pour lesquels nous n'avons pas donné de restitution certaine, devait être d'une grande complication. Nous pensons qu'il s'agissait d'un berceau Nord-Sud contrebuté à l'Est et à l'Ouest par des demi-berceaux dans lesquels pénétraient à l'Ouest des berceaux supportant les fenêtres situées au-dessus des salles 10 et 11 et à l'Est un ressaut pour atteindre les demi-berceaux du raccord avec la tour 13.

(4) Ces deux décrochements n'existent que pour cet effet et n'ont pas été construits sur la façade Ouest.

(5) A partir du 6 décembre 1946, il s'est glissé une erreur de numérotation dans le JFA de M. Lagisquet. Il emploie 33 pour 13, la tour à l'Est de 33 est donc la tour 14 et la grande tour à l'extrémité Est : la tour 15.

corps au Nord et au Sud. Le corps d'édifice est constitué par la croisée de deux nefs, celle qui est orientée Nord-Sud est à bas-côté. Les nefs sont couvertes par des berceaux dont la croisée repose sur quatre piliers. Les bas-côtés sont couverts par un demi-berceau qui vient s'encastrer à hauteur de la frise de l'entablement qui lui-même supporte le berceau principal. Le raccord avec la nef perpendiculaire se fait derrière l'architrave mais la retombée apparaît légèrement à l'Est (pl. XII). Elle est cachée à l'Ouest par un mur percé d'une porte.

L'entablement qui couronne les piliers est complet sur la face tournée vers l'intérieur de la nef ; sur la face extérieure il est complètement oblitéré (par la demi-voûte couvrant le bas-côté). La frise est décorée d'arcatures dans lesquelles se trouvaient des personnages assis, aujourd'hui martelés : l'on distingue des genoux assez nettement (ph. 59). L'entablement court tout le long de la salle principale au-dessus des portes Est, Sud et Nord ; toutefois il s'interrompt au nu des piliers Nord-Ouest et Sud-Ouest et seule la corniche passe au-dessus de la porte Ouest ; c'est qu'en effet cette porte étant plus haute que les autres son cadre viendrait mordre sur les moulures de l'architrave. Nous pensons que l'entablement se retournait en bois derrière les piliers N.-O. et S.-O.

Les moulures inférieures de la porte d'accès de la tour 13 ne joignent pas, il y a un écart de 12 cm entre les parties Nord et Sud. Les petites portes Nord et Sud qui donnent accès aux bas-côtés sont surmontées de logement pour un appareil de bois dont la destination ne se laisse pas deviner : deux logements de poutres parallèles réunis par une saignée verticale demi-cylindrique de 80 cm de haut. L'accès aux avant-corps se fait au Nord comme au Sud par trois portes qui correspondent à la nef et aux bas-côtés ; à l'Est, l'accès vers la tour 15 se fait par une porte qui était encadrée de deux portes aujourd'hui bouchées. La broderie sculptée a été faite après le bouchage de ces portes.

Les avant-corps sont construits dans le prolongement des murs Est et Ouest. Il comportent sur ces façades deux fenêtres à trois barreaux ; les façades Nord et Sud sont percées d'une porte encadrée de deux fenêtres correspondant à la nef et aux bas-côtés. La couverture prolonge celle du corps d'édifice à un niveau inférieur.

A l'extérieur cet édifice ne supporte pas de tour à visage, chaque décrochement de la toiture est souligné par un fronton. En partant du sommet un premier décrochement a lieu au-dessus des piliers intérieurs ; un deuxième au-dessus des murs du corps d'édifice, où les frontons Nord et Sud étaient très probablement encadrés de demi-frontons ; et seulement au Nord et au Sud un troisième sur les avant-corps dont le fronton est également encadré de demi-frontons. Une corniche souligne le deuxième décrochement et indique ainsi extérieurement la croisée des nefs intérieures. La corniche qui souligne le troisième décrochement se retourne et marque la base extérieure des demi-voûtes de la nef Nord-Sud et la base des demi-frontons du deuxième décrochement ; enfin, une corniche passe sous les demi-frontons du troisième décrochement et vient se raccorder avec les corniches des tours voisines. Les portes nord et sud sont encadrées de pilastres qui supportent directement, sans architrave, le fronton du troisième décrochement ; par contre les demi-frontons situés de part et d'autre du fronton principal reposent sur la corniche du mur. Le fronton du deuxième décrochement tourné vers l'Est est resté épannelé : il se trouve trop rapproché du visage Ouest de la tour 15 pour permettre à un sculpteur de travailler (fig. 39).

La tour 14 a été reprise par M. Lagisquet du mois de janvier au mois d'avril 1947. Les fenêtres du côté Nord ont été remises en état ; au Sud, le demi-fronton Sud-Ouest a été remonté ; sur le demi-fronton Sud-Est un bloc a été reposé.

Le passage de la tour 14 à la tour 15 se fait par un petit couloir construit dans le prolongement des murs Est et Ouest du corps d'édifice de la tour 14. La couverture était formée d'un berceau qui reposait sur des architraves encastrées dans les deux tours. La voûte principale est contre-butée par deux demi-berceaux reposant sur les murs du couloir et encastrés dans l'architrave. Seules les demi-voûtes ont subsisté. L'intérieur de ce passage a été décoré de personnages féminins après le bouchage des portes latérales d'accès à la tour 14.

La tour 15 est de plan cruciforme avec, à l'Est, au Sud et au Nord un avant-corps ; celui de l'Est est précédé d'un porche qui repose en partie sur l'escalier muré. Les portes de la salle intérieure vers les avant-corps et la tour 14 sont du type habituel. La porte vers l'Est a été retouchée, les montants Nord et Sud du cadre ont été réduits à l'état de console et la base du cadre supprimé. Sur le sol on a creusé le logement de quatre poteaux pour un dais. Une corniche très soignée couronne le mur (ph. 60). La cheminée de la tour

à visages repose sur quatre arcs en encorbellement. Le décor extérieur de la tour est en parement et comprend quatre visages surmontés de deux faux étages, un motif d'au moins deux couronnes de lotus terminant la tour. A l'intérieur des restes de la couronne de lotus inférieure il y a eu un logement pour une pierre à dépôt, qui manque.

L'avant-corps Est a englobé toute la façade de la tour. En effet il ne s'appuie pas sur le bras Est du corps d'édifice mais sur les bras Nord et Sud. Il forme ainsi deux pièces minuscules en équerre. Les angles Nord-Est et Sud-Est sont marqués par des piliers monolithes qui ne sont pas sans évoquer les piliers des motifs d'angle des tours 18, 19 et 20. Les étroits avant-corps Nord et Sud cachent la joue extérieure des portes de la salle dont le linteau décoratif a été entièrement sculpté ; ils étaient couverts par un berceau en encorbellement venant s'encastrer sans doute dans le corps d'édifice et reposant directement sur les murs ; l'avant-corps est couvert d'un berceau contre-buté de chaque côté par une demi-voûte dont l'encastrement est pris sur le corps d'édifice par ravalement. La couverture du porche était un berceau reposant sur deux piliers et deux pilastres in-antis. Il reste du côté Nord l'architrave et les fausses tuiles qui sont au niveau des fausses tuiles d'about des demi-voûtes de l'avant-corps Est (pl. XL). M. Lagisquet, en avril et mai 1947 a démonté et remonté les visages Est et Sud, les autres visages n'ont pas été touchés.

Cet ensemble des tours 12, 13, 14, et 15 est en gradin que l'on gravit en passant d'une tour à l'autre par l'intérieur. A l'extérieur le dallage de la terrasse est en légère pente (nous donnons les cotes de nivellement pl. VI et la pente du dallage est indiquée pl. XL).

Perpendiculairement à l'axe Nord-Sud de la tour 13 ont été édifiées les tours 16 et 21.

Au Sud, la tour 16 (ph. 42) est de plan cruciforme avec un avant-corps à l'Ouest et à l'Est. Ce dernier est précédé d'un porche. M. H. Marchal a fait un sondage au pied de la fenêtre Sud. Il a constaté que les murs reposaient sur un simple libage de latérite et que la première assise de grès était encastrée dans le dallage de la terrasse[1]. La salle principale est éclairée au Nord et au Sud par une fenêtre décorée de cinq barreaux ; le mur Est est sans ouverture ; à l'Ouest une porte permet d'accéder à l'avant-corps Ouest. La cheminée repose sur quatre arcs et est décorée extérieurement en parement de quatre visages surmontés d'un faux étage ; le motif terminal est composé d'une couronne de lotus dans laquelle s'encastre une pierre de dépôt[2]. Les avant-corps Est et Ouest sont éclairés de fenêtres à l'Est et à l'Ouest. Dans l'avant-corps Ouest la porte est du type habituel ; à l'Est la porte est surmontée d'un petit arc de décharge formé de deux pierres affrontées ; ils sont couverts l'un et l'autre en berceau. Le porche Est ne fait pas partie intégrante de la construction. Il est accolé contre la façade Est dont une partie des sculptures a été arasée pour permettre une meilleure juxtaposition des deux éléments. Ce porche est éclairé par deux fenêtres à 3 barreaux il repose en partie sur le dallage qui prolonge la terrasse (fig. 40). La porte Est qui donne accès dans l'avant-corps Est est de type habituel. Elle était surmontée d'un linteau et d'un fronton en partie martelé pour permettre la pose du berceau de couverture du porche. La porte Est du porche est du type habituel.

Extérieurement l'ensemble de l'édifice repose sur un socle mouluré, les fenêtres du corps d'édifice sont encadrées comme des portes avec colonnettes, linteau décoratif, pilastre in-antis et fronton reposant directement sur les pilastres sans architrave.

Les redans extérieurs sont ornés de rinceaux et lorsque la surface est suffisante, de personnage féminin. Les portes Est et Ouest sont du type habituel; les pilastres sont écroulés mais il reste à l'Ouest un fragment du fronton qui reposait directement sur les pilastres sans l'intermédiaire d'architrave. Les couvertures des avant-corps et du porche sont en berceau, chaque décrochement étant souligné par un fronton. M. Glaize en 1941 a démonté et reposé le parement de la tour à visages sans toucher à la cheminée. Il s'est contenté de resserrer la base de la tour à coups de bélier ; il restaura également les colonnettes de la fenêtre Sud.

La tour 21 (ph. 46) située sur le même axe n'est pas exactement symétrique (pl. XLVI, XLVII et LVIII) : si elle est également de plan cruciforme avec avant-corps à l'Est et à l'Ouest c'est ce dernier qui est précédé d'un porche[3] (et non l'avant-corps Est comme sur la tour 16) ; autre différence : le mur Est de la tour 21 est percé d'une porte vers l'avant-corps. Enfin le porche Est de la tour 16 a été construit après coup, tandis que le porche Ouest de la tour 21 a bien été construit en même temps que le reste de l'édifice.

(1) M. H. Marchal, JFA, 23 octobre 1925.

(2) Cette pierre est visible sur la photo publiée dans le *BEFEO*, XXIX, pl. LX.

(3) Ce porche a été omis sur tous les plans publiés, l'inscription K 349 = 293-24 B reproduite dans le *Corpus des Inscriptions du Cambodge*, V pl. CCXIX est située sur le montant Sud de la porte Ouest de ce porche (pl. VII).

La salle de la tour est éclairée au Nord et au Sud par une fenêtre à cinq barreaux ; ces fenêtres sont surmontées d'un petit arc de décharge ; à l'Est et à l'Ouest une porte donne accès aux avant-corps et une corniche couronne le mur. La cheminée de la tour repose sur quatre arcs dont quelques pierres sont taillées en forme de corbeau. Une partie du coin tourné vers l'intérieur de l'arc est abattu alors que le reste de la pierre est resté droit, ce qui donne un aspect en gradin à l'arc[1], en particulier aux deux premières assises de l'arc Sud. La cheminée, est décorée extérieurement en parement de quatre visages surmontés d'un faux étage, le motif terminal manque complètement.

Lors des travaux de restauration en 1943, M. Glaize a découvert sur la tour des dépôts et note dans son JFA en date du 22 novembre 1943 : « Trouvé dans des cavités de pierre de la partie supérieure des visages, une à l'Est et une au Nord, des coupelles de cuivre contenant des petits fragments de quartz et d'une pierre vert foncé transparente nº de dépôt 622 DB[2] », puis le 25 novembre 1943, il note encore : « Trouvé finalement quatre coupelles de cuivre : deux à l'Est et deux au Nord dans des cavités de pierre situées à peu près à hauteur des yeux, les débris de pierre qu'elles contenaient étaient recouverts de sable. »

Les avant-corps sont éclairés au Nord et au Sud par une fenêtre à trois barreaux ; une porte dans l'avant-corps Est s'ouvre vers l'extérieur et dans l'avant-corps Ouest vers le porche. Le porche est lui-même éclairé de deux fenêtres à trois barreaux et une porte s'ouvre vers l'extérieur. Chacun de ces éléments est du type habituel.

A l'extérieur l'ensemble repose sur un socle mouluré. Les fenêtres du corps d'édifice sont traitées comme des portes. Les frontons reposent ici aussi directement sur les pilastres, ceux de l'Est et de l'Ouest sont écroulés. Toutes les couvertures du porche et des avant-corps étaient en berceau, chaque décrochement (même ceux fort minces du corps d'édifice) souligné par un fronton. Deux inscriptions ont été gravées, l'une sur le montant Nord de la porte de l'avant-corps Est, l'autre sur le montant Sud de la porte du porche Ouest (voir pl. VII).

M. Glaize en 1943 a démonté et remonté la tour à visages et a repris l'avant-corps et le porche Ouest ; enfin, il a retrouvé et reposé le linteau de la fenêtre Nord qui était tombé d'un seul morceau à proximité.

La tour 17 située dans le bras Sud-Est de la terrasse, est de plan cruciforme (pl. XLIV et ph. 14) sans avant-corps ni porche. En 1925, M. H. Marchal a retiré devant la porte Nord de la tour une dalle qui a laissé voir une assise de latérite à 0,22 m au-dessous du niveau du dallage. Cette assise passe visiblement sous la maçonnerie de la porte, ce qui ne laisse aucune possibilité de soubassement en grès se continuant dans l'infrastructure[3].

Le sol intérieur de la tour est en contre bas du seuil des portes, une marche permet de franchir la dénivellation. Seize logements de poteaux (fig. 37) ont été creusés dans le dallage sans doute pour construire deux dais se recouvrant.

La tour s'ouvre vers l'extérieur par quatre portes qui sont surmontées de petits arcs de décharge[4]. Les tourillons des vantaux des portes étaient maintenus par des poutres transversales d'un mur à l'autre, leurs encastrements ont été retaillés la construction terminée. Le mur était couronné d'une corniche dont il ne reste que quelques moulures. Toute la couverture a disparu.

A l'extérieur la tour repose sur un socle mouluré que l'on franchit par quatre escaliers ; les portes sont du type habituel, les linteaux Nord et Sud manquent. En 1942, M. Glaize a entrepris une révision complète de la tour.

Les structures sont suffisamment robustes pour recevoir une tour à visages semblable à celle qui couronne les tours 16 et 21 ; en effet, si nous éliminons les avant-corps et le porche le plan de ces tours se ramène au plan et aux dimensions[5] de la tour 17. L. Delaporte a restitué sur cette tour une croisée de berceaux[6].

(1) Ce procédé de taille est très courant sur le monument de Tâ Kèo alors qu'ailleurs l'on s'est efforcé avec plus ou moins de bonheur de rendre l'intrados de l'arc lisse.

(2) Il y a au dépôt de la Conservation d'Angkor un tube marqué 622, il contient : 1 fragment d'améthyste ; 3 fragments de cristal de roche ; 9 fragments de serpentine verts. Ce dépôt a été mentionné dans les *Cahiers de l'EFEO*, année 1943, nº 37, p. 9.

(3) M. H. Marchal, JFA, 23 octobre 1925.

(4) Ce sont ces arcs de décharge qui ont servi d'exemple à H. Parmentier pour "les décharges de l'art de Jayavarman VII", *BEFEO*, XXXV, p. 302.

(5) Plus grande longueur interne tour 17 : 3,50 m, plus grande longueur interne tour 16 sans les avant-corps et le porche : 3,10 m.

(6) M. Delaporte, *Les Monuments du Cambodge*, 1re livraison, pl. V.

Toutefois si nous pensons que la tour est plus vraisemblable, nous ne l'avons pas indiqué sur notre restitution (pl. LXVII et LXVIII) comme étant par trop incertaine.

Les tours 18 (ph 43) 19 et 20 (façade pl. XLV, coupes pl XI et XII) qui forment les pavillons d'entrée du massif central sont semblables ; nous les décrivons toutes les trois ensemble Elles sont construites sur les axes du massif central. Ces tours sont de plan cruciforme, avec trois avant-corps, la façade tournée vers la tour centrale est précédée d'un porche, seul l'avant-corps tourné vers les escaliers de la terrasse est précédé d'un porche. La salle centrale s'ouvre vers les appentis par quatre portes, parfois surmontées d'un arc de décharge, la cheminée repose sur quatre arcs en encorbellement.

Comme l'a remarqué M. Glaize[1] la partie supérieure de la tour 20 est construite en parpaings (pl. XI). Donc sur la cheminée de la tour 20 et en parement sur les tours 18 et 19 ont été sculptés quatre visages surmontés de trois faux étages, le motif terminal comprenant au moins deux couronnes de lotus Celui de la tour 20 au lieu d'être construit avec des pierres rayonnantes comme d'habitude est constitué de quatre pierres, deux presque circulaires et deux plus petites laissant un espace carré au centre, sans doute pour une pierre à dépôt bien qu'il n'y ait pas de véritable logement. Les avant-corps dirigés vers les escaliers sont éclairés de deux fenêtres à 3 barreaux, une porte permet d'accèder à l'extérieur, les avant-corps latéraux n'ont pas de fenêtres. Les porches sont constitués de deux piliers et deux pilastres in-antis, supportant un berceau.

Dans le dallage de la tour 18, on a creusé douze logements de poteaux (fig. 37) et dans celui des tours 19 et 20, huit logements A l'extérieur l'ensemble de la structure repose sur un double socle dont la partie inférieure se raccorde avec la plinthe du soubassement du massif central. Dans chaque angle sur le socle a été dressé un pilier supportant une architrave en équerre qui s'encastre dans le mur du corps d'édifice ; le petit espace était sans doute recouvert par deux demi-voûtes formant noue, les ouvertures bouchées par des demi-frontons. Les portes sur l'extérieur sont du type habituel, les frontons reposent ici sur l'architrave, les murs des avant-corps latéraux sont décorés de fausses fenêtres à trois barreaux sur lesquelles un store est à demi baissé Entre les fausses et vraies fenêtres il y a des niches dans lesquelles sont sculpté des personnages féminins ; sur la tour 18 les personnages ont été buchés et remplacés par un décor de montagne sur lequel se dresse un linga Le piédroit gauche des portes des avant-corps extérieurs de chacune de ces tours porte une inscription M. Glaize en 1941 a resserré après démontage les visages de la tour 18 où il a également replacé des pierres provenant du fronton Nord. Des étais posés autrefois par M. H. Marchal sont retirés en 1942, la tour 18 est révisée, enfin en 1943 la tour 20 est reprise en partie à coups de bélier.

(1) JFA, M. Glaize, 29 avril 1943 et *Cahier de l'EFEO,* année 1943, p. 15 · « A remarquer que cette tour est construite en parpaings, sans ossature intérieure. » En réalité seule la partie supérieure est ainsi construite à partir du front des visages

VII

MODÉNATURE

La modénature du Bayon est d'une « régularité pleine d'accidents » et plus encore que la construction, c'est le décor qui a souffert de la hâte mise à l'exécution du monument.

Nous avons cherché à établir quel était le module qui avait servi à la constitution de l'ordre ; nous croyons, malgré la grande irrégularité des mesures et les variations considérables observées, que ce module était égal à la moitié du côté du pilier.

Nous donnons ici quelques exemples. Le chapiteau et la base des pilastres externes de la tour 14 sont égaux à trois modules chacun ; de même la hauteur du linteau ; le fût du pilastre est de 12 modules. Pour les piliers des porches du deuxième étage le chapiteau et la base sont de deux modules et le fût également de 12 modules ; sur la tour 52 où le linteau ne fait pas suite au chapiteau des pilastres in-antis, le linteau est égal encore à 3 modules, l'entrecolonnement des piliers de la galerie du premier étage est de 8 modules.

Il nous semble également qu'au fur et à mesure que le pilier va grandissant, le rapport du chapiteau au fût qu'il couronne va en augmentant : 1/4 à la tour 14 ; 1/6 pour les porches des tours de la galerie du deuxième étage ; 1/7 dans les pavillons de la galerie du premier étage. Il nous semble bien que les moulures subissent[1] peu de variation et qu'il y ait plusieurs ordres, quatre probablement, construits sur le demi-côté du pilier, quelle qu'en soit sa mesure.

Les soubassements sont décorés de moulures reposant toujours suivant un même rythme à peu près symétrique composé de bas en haut : d'une plinthe, d'une doucine[2] renversée, d'une doucine droite, d'un tore formant l'axe de symétrie au-dessus duquel nous trouvons deux doucines droites et une plate-bande. Suivant les besoins, plutôt que d'augmenter les proportions les architectes ont introduit deux moulures supplémentaires, soit deux doucines droites soit deux tores ; chacune de ces moulures est séparée de la suivante par une gorge encadrée de deux listels. Toutefois la première doucine renversée n'est séparée de la plinthe que par un listel ; de même la doucine droite qui précède la plate-bande de couronnement n'en est séparée que par un listel.

Lorsque les soubassements s'interrompent pour laisser place à un escalier, la mouluration ne se retourne pas sur les flancs d'échiffre ; parfois un faible relief indique la poursuite des moulures et vient mourir sur les marches.

Le soubassement inférieur de la terrasse Est du premier étage (pl. XLVIII) comprend de bas en haut : une plinthe non décorée, un listel, une doucine renversée décorée de feuillage, deux listels, une gorge, un listel, une doucine droite à trois courbures décorées de pétales de lotus dont les étamines sont sculptées sur la courbe supplémentaire de la doucine, un listel, une gorge, un listel, un tore décoré de motifs quadri-

(1) Malgré quelques exceptions le décor de feuillage divergent des chapiteaux nous paraît être réservé aux piliers dont le rapport du chapiteau au fût est de 1/6 ou 1/7.

(2) Nous employons le terme doucine qui s'applique à une moulure à double courbure tangente aux bords horizontaux, dont les deux centres sont situés sur une horizontale. Cette définition ne s'applique pas parfaitement à la moulure khmère qui est souvent à triple courbure.

lobés, séparés l'un de l'autre par une double pendeloque, un listel, une gorge, un listel, une doucine droite à trois courbures décorées de pétales de lotus où les étamines sont sur la troisième courbe, un listel, une gorge, deux listels, une doucine droite décorée de feuillage, un listel, enfin une plate-bande décorée de fleurs à quatre pétales affectant la forme d'un losange.

Le soubassement supérieur de la terrasse Est du premier étage (pl. XLVIII) comprend : une plinthe décorée de fleurs à quatre pétales affectant la forme d'un losange, un listel, une doucine renversée décorée de feuillage qui, exceptionnellement, n'est séparée de la doucine suivante que par un listel, une doucine droite à triple courbure décorée de pétales de lotus, un listel, une gorge, un listel, un tore décoré de motifs quadrilobés, un listel, une gorge, un listel, une doucine droite à triple courbure décorée de pétales de lotus, un listel, une gorge, un listel, une doucine droite décorée de feuillage, un listel, une plate-bande décorée de fleurs à quatre pétales affectant la forme d'un losange.

Le soubassement inférieur de la galerie des bas-reliefs du premier étage (pl. XLVIII) comprend toutes les moulures du soubassement inférieur de la terrasse, mais entre la doucine renversée et le tore, il y a deux doucines à triple courbure décorées de pétales de lotus. Également au-dessus du tore, il y a deux doucines droites à triple courbure. Ces moulures supplémentaires sont séparées des autres par une combinaison qui comprend de bas en haut un listel, un piédouche et deux listels. Le soubassement supérieur de la galerie prolonge le soubassement supérieur de la terrasse.

Dans la cour du premier étage, les deux bibliothèques 53 et 54 reposent sur des socles moulurés (pl. LIII). Les moulures sont réparties en trois registres qui correspondent au décrochement du soubassement.

Le premier registre comprend, de bas en haut ; une plinthe dont l'épaisseur est sensiblement inférieure à la plate-bande de couronnement, et qui est décorée de fleurs à quatre pétales affectant la forme d'un losange, un listel, une doucine renversée, deux listels, un tore décoré de motifs quadrilobés, un listel, une gorge, un listel, une doucine droite décorée de pétales de lotus, un listel, une gorge, un listel, un tore décoré de motifs quadrilobés, un listel, une gorge, un listel, une doucine décorée de feuillage, un listel et enfin une plate-bande décorée de fleurs à quatre pétales affectant la forme d'un losange.

Le deuxième registre comprend une plinthe également d'épaisseur inférieure à la plate-bande de couronnement, un listel, une doucine renversée, un listel, une gorge, un listel, une doucine droite à triple courbure décorée de pétales de lotus, un listel, une gorge, un listel, un tore décoré de feuillage, deux listels, un talus[1], un très large bandeau uni, un chanfrein, une baguette décorée de boutons de lotus, un listel, une gorge, un listel, une doucine droite à triple courbure décorée de pétales de lotus, un listel, une gorge, un listel, une doucine droite décorée de feuillage, un listel, une plate-bande décorée de fleurs à quatre pétales affectant la forme d'un losange.

Le troisième registre est dissymétrique, la partie basse déborde sur la partie supérieure et la plinthe est plus importante ici que la plate-bande. Il comprend : une plinthe décorée de fleurons, un listel, une doucine renversée décorée de feuillage, un listel, une gorge, un listel, une doucine droite à trois courbures décorées de pétales de lotus, un listel, une gorge, un listel, un tore décoré de motifs quadrilobés, un listel, une gorge, un listel, une doucine droite à triple courbure décorée de droite décorée de feuillage, un listel, une plate-bande décorée de fleurs à quatre pétales affectant la forme d'un losange, le décor de la plate-bande est encadré d'un rang de perles. Le soubassement de la tour 52 n'a pas été sculpté : il s'est trouvé engagé dans la construction des fondations des salles passages A et P (ph. 68).

Le soubassement de la galerie et des tours du deuxième étage est semblable au soubassement de la galerie du premier étage. Toutefois, l'ensemble des fleurons tant sur la plinthe que sur la plate-bande de couronnement est encadré d'un rang de perles ; l'axe des tores médianes est marqué par un petit renflement. Le soubassement de la galerie est franchement dissymétrique : la plate-bande déborde sur l'aplomb de la plinthe, de ce fait la doucine renversée de la base est très écrasée.

La terrasse du troisième étage repose sur un soubassement mouluré (pl. LVIa) en deux registres dont seule la partie supérieure a été terminée. Le premier registre comprend : une large plinthe, un listel, une doucine renversée, deux listels, une gorge, un listel, un tore, un listel, une gorge, un listel, un tore, un listel,

(1) Cette moulure exceptionnelle sur un soubassement existe couramment sur les bases et les chapiteaux (pl. XLIX-LI et LV).

une gorge, un listel, un tore, un listel, une gorge, un listel, le tore médian au-dessus duquel nous retrouverons les mêmes moulures. La doucine est droite, la plate-bande de couronnement est moins épaisse que la plinthe.

Le deuxième registre comprend : une plinthe décorée de fleurs à quatre pétales affectant la forme d'un losange, une doucine renversée décorée de feuillage, deux listels, une gorge, un listel, une doucine droite à trois courbures décorées de pétales de lotus, un listel, une gorge, un listel, une baguette décorée de boutons de lotus, un quart de rond, un listel, une très large bande unie ornée à la base et au sommet d'une rangée de pendeloques et de fleurons triangulaires alternés, deux listels, une baguette décorée de boutons de lotus, un listel, une gorge, un listel, une doucine droite à triple courbure décorée de pétales de lotus, un listel, une gorge, un listel, une doucine droite décorée de feuillage, un listel, une plate-bande décorée de fleurs à quatre pétales affectant la forme d'un losange.

Le soubassement de la tour centrale (pl. LVIb) comprend : une plinthe décorée de fleurs à quatre pétales affectant la forme d'un losange (l'ensemble du décor devait être encadré d'un rang de perles mais seul le bord supérieur a été exécuté), un listel, une doucine renversée, deux listels, une gorge, un listel, un tore décoré de motifs quadrilobés, un listel, une gorge, un listel, une doucine droite à trois centres décorés de pétales de lotus, deux listels, une gorge, deux listels, un tore décoré de motifs quadrilobés ; au-dessus de ce dernier tore, nous retrouvons les mêmes moulures, toutefois les doucines sont droites et la plate-bande de couronnement est sensiblement plus importante que la plinthe, le bord supérieur du perlage qui entoure les fleurons est constitué de rosettes à quatre feuilles.

Toutes les tours sont séparées du soubassement par un petit socle qui comprend quand il est complètement achevé : une petite plinthe décorée de rosettes à quatre feuilles, un listel, une doucine droite à trois centres décorée de pétales de lotus, un listel, une gorge, un listel, une baguette décorée d'un rang de perles ou de boutons de lotus, un listel, une gorge, un listel, une doucine droite à trois centres décorée de pétales de lotus, un listel, une gorge, un listel, une plate-bande égale à la plinthe décorée de rosettes à quatre branches. Certaines marches d'escalier sont moulurées de la même façon, en particulier sur les escaliers d'accès à la tour centrale (pl. LVIb).

L'ordre n'est jamais présenté au complet lorsqu'un pilier est en bordure d'un soubassement, l'entablement a été alors réduit à la seule architrave. L'entablement n'est complet qu'exceptionnellement à l'intérieur du monument : dans toute la galerie et les pavillons du premier étage, dans les bibliothèques 53 et 54, à l'intérieur des porches d'accès des tours du deuxième étage et enfin dans la tour 14 (ph. 59).

Le pilier est en principe de section carrée et n'est jamais galbé. Les piliers extérieurs de la galerie du premier étage (pl. XLIX) comprennent trois parties : une base, un fût et un chapiteau. La base se divise en une plinthe décorée de fleurs à quatre pétales affectant la forme d'un losange, un listel, une gorge, un listel, une doucine droite à trois centres décorée de pétales de lotus, un listel, une gorge, un listel, un tore décoré de motifs quadrilobés, un listel, une gorge, un talus.

Le fût est poli sur ses quatre faces et est orné en haut et en bas d'une rangée de pendeloques. Le chapiteau comprend de bas en haut : un chanfrein formant astragale[1], un listel, une gorge, un listel, un tore décoré de motifs quadrilobés, un listel, une gorge, un listel, une doucine droite à trois centres décorée de pétales de lotus, un listel, une gorge, un listel et l'abaque décorée de fleurs à quatre pétales affectant la forme d'un losange.

Les piliers internes de la galerie des bas-reliefs (pl. L a, ph. 57) ne comportent pas de base ; le fût est décoré au bas d'une broderie en faible relief de fleurettes et de pendeloques, surmontées d'une arcature qui enferme une danseuse ; ce décor très rarement achevé est visible surtout dans la galerie nord. Enfin juste sous le chapiteau une rangée de pendeloques. Le chapiteau comprend un bandeau, un listel, une gorge, un listel, un tore décoré de motifs quadrilobés, un listel, une gorge, un listel, une doucine droite à trois centres[2] décorée de pétales de lotus, un listel, une gorge, un listel, et l'abaque décorée soit de fleurs à quatre pétales affectant la forme d'un losange, soit de fleurs à double rangée de six pétales. A une échelle moindre, cette mouluration sera reproduite sur l'architrave où le tore devient une baguette décorée de boutons de lotus.

(1) Il s'agit sans doute du reste de l'épanelage de la corbeille du chapiteau.

(2) D'une manière générale sur ces chapiteaux, la troisième courbure des doucines est très peu marquée.

Les piliers internes des pavillons (pl. LI) sont également sans base ; le fût est décoré au bas d'une broderie en léger relief de fleurettes en bandes horizontales et de pendeloques, surmontée d'une arcature qui enferme deux ou trois danseuses. Ce très célèbre motif est d'un relief sensiblement plus important que celui de la broderie ; il existe également sur les côtés de pilastre mais une seule danseuse est représentée avec un personnage qui l'évente. Sous le chapiteau pend une rangée de pendeloques sculptées en faible relief.

Le chapiteau comprend : un chanfrein, une gorge, un listel, une baguette décorée de boutons de lotus, un listel, un cavet, un listel, une doucine droite à trois centres décorée d'un motif de feuillage divergent sur les quatre faces à partir de l'axe qui est marqué par un fleuron, un listel, un cavet, un listel, une doucine à trois centres décorée de pétales de lotus, un listel, une gorge, un listel et l'abaque décorée de fleurettes à deux rangées de six pétales.

Les piliers de la deuxième galerie (pl. LV fig. 41 et ph. 58) sont semblables aux piliers de la première galerie ; ils comportent toujours une base. Les piliers qui font partie intégrante des porches des tours ont en lieu et place du tore décoré des motifs quadrilobés, une doucine à trois centres décorée de motifs divergents. Certains piliers de la galerie interne du deuxième étage comportent au-dessus de la base une broderie. Celle des piliers intérieurs de la tour 14 se retrouve sur les murs de la salle.

Les pilastres (pl. LIV a, LVIII, ph. 61-62) ont presque toujours bases et chapiteaux[1] et sont la plupart du temps richement travaillés ; la base et le chapiteau sont souvent abattus sur leur face interne, mais ce n'est nulle part une règle ; sur la tour 52, les chapiteaux des pilastres de la face Ouest sont complets, ceux de la face Sud sont abattus vers l'intérieur. La mouluration des chapiteaux et des bases des pilastres reproduit celle des chapiteaux et des bases des piliers qui les précèdent. Les pilastres de la tour 14 (pl. LVIII et ph. 62) qui ne sont précédés d'aucun pilier ont une base qui comprend une plinthe décorée de fleurs à quatre pétales affectant la forme d'un losange, un listel, une doucine renversée décorée de feuillage, un listel, un piédouche, une doucine droite à trois centres décorée de pétales de lotus, un listel, un tore décoré de motifs quadrilobés, un listel, une gorge, un listel, une plate-bande. Sur le chapiteau, nous retrouvons les mêmes moulures mais les deux doucines sont droites.

Le fût est décoré de motifs de feuillage inscrits dans un chevron, la partie centrale est occupée par un personnage à mi-corps, les mains jointes ; le chevron de base repose sur une arcature dans laquelle se tient une danseuse, l'ensemble du motif est encadré dans un rang de perles. Ce motif comprend beaucoup de variantes, mais repose toujours sur le même principe de décor de feuillage inscrit dans des chevrons.

L'intérieur de la salle centrale de la tour nº 1 est décoré de pilastre surmonté de chapiteaux épannelés (pl. LIX) dont la mouluration devait comprendre : un tailloir, un tore, deux doucines droites et une plate-bande.

Les pilastres des faux étages des tours ont parfois une base (tour 12, 13, 15) qui comprend une plinthe, une doucine renversée, un listel, une doucine droite, deux listels. Le fût est très court et toujours couronné d'un chapiteau qui comprend deux listels, une doucine droite, un listel, une doucine droite, un listel et l'abaque qui supporte le fronton directement sans architrave.

Les angles des édifices sont souvent marqués par des poteaux corniers fictifs, sans base ni chapiteau, en légère saillie sur le nu bâtiment : ils sont décorés d'un rinceau que brandit un personnage (pl. LVII) ou craché par un lion dressé sur ses pattes postérieures.

La base moulurée des édifices comprend : une plinthe décorée de fleurs à quatre pétales affectant la forme d'un losange, un listel, une doucine renversée décorée de feuilles, parfois divergentes (sur la tour 21 par exemple), un listel, une gorge, un listel, une doucine à triple courbure décorée de pétales de lotus, un listel, une gorge, un listel, un tore décoré de feuillage, un listel, une gorge, un listel, une baguette décorée de boutons de lotus. Ceci représente la moulure complète : elle est parfois amputée du tore et de la baguette supérieure.

Sur les piliers et les pilastres repose généralement une architrave qui comprend de bas en haut une plate-bande unie, un listel, une gorge, un listel, une baguette décorée de boutons de lotus, un listel, une gorge, un listel, une doucine droite à triple courbure décorée de pétales de lotus, un listel, une gorge, un

(1) La base manque sur les pilastres internes des pavillons de la galerie du premier étage.

listel, une plate-bande décorée de fleurs à double rangée de six pétales (fig. 41 E). Cette mouluration ne présente qu'une très légère saillie sur le chapiteau. Les soffites de l'architrave sont généralement ornés d'un décor gravé représentant des fleurs de lotus inscrites dans des carrés. L'architrave dans les cas cités plus haut supporte une frise décorée d'arcatures (ph. 59) et une corniche qui reproduit les moulures de l'architrave.

Les murs intérieurs sont couronnés d'une corniche (pl. L b et ph. 60) qui présente tout autour du monument une grande régularité d'ornementation ; elle comprend de bas en haut, un chanfrein (cet élément est souvent omis), un léger retrait, une baguette décorée de boutons de lotus, un listel, une gorge, un listel, une doucine à triple courbure ornée de pétales de lotus, un listel, une gorge, un listel, une plate-bande décorée de fleurs à deux ou trois rangées de six pétales ou encore de fleurs à quatre pétales affectant la forme d'un losange.

Sous la corniche, dans la galerie du premier étage, au-dessus des bas-reliefs, pend une guirlande ou les pendeloques alternent avec des arceaux contenant des petits personnages à mi-corps, les mains jointes.

Les colonnettes qui supportent les linteaux décoratifs sont de section octogonale ; elles sont décorées de bagues ornées alternant avec le fût uni (pl. LIV a et LVIII), elles reposent sur un dé décoré de personnages sous arcature et parfois ce petit socle est de section octogonale (tour 21). L'élément orné comprend de bas en haut : une baguette décorée de perles, un listel, une gorge, un listel, une doucine droite à triple courbure, décorée de pétales de lotus, un listel, une gorge, un listel, une plate-bande ornée de fleurons non inscrits, un listel, une gorge, un listel, une doucine droite à triple courbure, un listel, une gorge, un listel, une baguette ornée de perles, une gorge, un listel. L'élément uni est parfois assez incurvé vers l'intérieur (tour 14). Quelquefois la partie ornée de la colonnette comprend deux doucines droites supplémentaires décorées de pétales de lotus[1] (tour 20 porte Sud).

Lorsque le décor des faux étages est complet, il comprend deux colonnettes (pl. LVIII) de chaque côté de la fausse porte ; elles sont unies et font alterner dans les meilleurs cas des bagues convexes et concaves ; le plus souvent les bagues sont convexes séparées par une petite gorge ou un simple retrait.

Les colonnettes supportent des linteaux décoratifs qui sont de deux types différents, le plus abondant tel que le décrit M. Ph. Stern[2] est sans branches à crosses alternées dans le bas (pl. LIV a) ; deux linteaux du troisième étage sont du type à branches-lanières constamment interrompues.

Le rampant des frontons est constitué par un nâga dont les cinq ou sept têtes se redressent au-dessus des piliers ; le rampant qui est surmonté de flammes de feuillage découpe un tableau trilobé sur lequel a été sculpté une scène parfois à plusieurs registres superposés.

A l'intérieur des porches le tableau situé entre le linteau décoratif et la corniche a parfois été sculpté, soit comme une frise (tour 52, porche Sud, pl. LIV a); soit comme un fronton (tour 26, porche Nord).

A l'intérieur des galeries, les portes intermédiaires sont décorées de part et d'autre par des pilastres gravés qui sont soit surmontés d'un fronton gravé ou seules les crosses alternées sont représentées sans feuillage sous un nâge également gravé (ph. 68), soit d'un fronton en léger relief.

A l'extérieur, les murs reposent sur une mouluration semblable à celle de la base des piliers; sur le corps d'édifice la mouluration comprend une doucine supplémentaire ornée de pétales de lotus. Cette même mouluration se répète avec de petites variantes (une doucine en moins) pour marquer chaque décrochement des faux étages sur les tours.

Sur le corps et les avant-corps des tours et sur les galeries, la corniche supporte une rangée de fausses tuiles d'about sculptées d'un pétale de lotus ; l'extrados du berceau ou du demi-berceau imite une couverture de tuile canal, le sommet du berceau est souligné d'une crête d'une succession d'arcatures qui abritaient des personnages aujourd'hui martelés.

Entre le bord supérieur du cadre des fenêtres et la corniche du mur sur les édifices du troisième étage, court une frise de personnages sous arcature parfois bûchés (pl. LVII) ; ils sont encore visibles sur les tours 19 et 20. L'allège des fenêtres du massif central est décorée extérieurement de danseuses sous arcatures (ph. 51).

(1) M. Ph. Stern considère ceci comme une caractéristique de la troisième période du style du Bayon, *Les Monuments du style du Bayon et Jayavarman VII* (40 et fig. 85).

(2) M. Ph. Stern, *op. cit.*, p. 38.

La mouluration de la corniche extérieure du mur reproduit celles de la base; toutes les doucines sont droites.

Le cadre des portes est mouluré[1] vers l'extérieur, plus rarement sur les deux faces. La mouluration comporte de l'intérieur vers l'extérieur (fig. 42 C et D) : un listel, une gorge, une baguette, un onglet ou une rainure, un listel, une doucine, une rainure, un chanfrein et un biseau ; quelquefois au lieu et place de la première baguette, il y a un petit tore en amande (porte de la galerie du premier étage) après la doucine ; l'on a parfois la combinaison suivante : une gorge, une arête, une gorge et l'on retrouve le nu du mur.

Les piédroits des portes sont décorés d'un motif de médaillon contenant deux oiseaux affrontés ; les médaillons de la porte de la deuxième galerie située entre les tours 26 et 27 contiennent trois oiseaux (ph. 64). Les piédroits des portes de la tour 23 sont ornés de médaillons garnis de fleurons.

Les tours 50 et 51 ont leur façade Nord ornée d'une fausse porte (pl. 35 et 36, ph. 61) à deux vantaux et battement central à fleurons. La mouluration des vanteaux est en gradins descendant vers l'intérieur ; elle comprend de l'extérieur vers l'intérieur un listel, un onglet, une baguette, un onglet, un listel et l'ensemble forme le cadre proprement dit ; la mouluration des vantaux lui fait directement suite, elle comprend un listel, une doucine, une gorge, un listel, un onglet et deux crêtes séparées par un onglet. Les fleurons du battement n'ont pas été sculptés tant sur la tour 50 que sur la tour 51. Les fausses portes des faux étages des tours sont juste indiquées par deux défoncements qui suggèrent les vantaux, mais le plus souvent elles sont omises.

Le cadre des fenêtres est mouluré également vers l'extérieur (fig. 42 A et B). La mouluration comprend un listel, une gorge, une ou deux baguettes séparées par une gorge, une gorge, un listel, une doucine, une gorge avec laquelle on retrouve le nu du mur. Une autre combinaison est employée qui comprend un listel, une rainure, deux baguettes séparées par une gorge, une rainure, une doucine qui aboutit sur un filet en légère saillie sur le mur. En dehors de ce dernier cas, les moulures des cadres des portes et fenêtres ne présentent aucune saillie sur le nu du mur.

Les fenêtres étaient garnies de 3 ou 5 barreaux (pl. LII) tournés, aujourd'hui en grande partie disparus. La mouluration des barreaux est très complexe et est constituée de baguettes et de tores de découpe variée séparés par des rainures. L'ensemble des moulures est symétrique autour du tore médian.

Nous avons vu dans la description architecturale qu'un certain nombre de fenêtres sont fausses. Elles sont de deux types nettement différenciés suivant qu'elles ont été construites (pl. LVII) ou qu'elles ont été obtenues par le bouchage de l'ébrasement d'une vraie fenêtre (pl. LII). Ce dernier cas n'existe que dans la galerie du premier étage.

Les fausses fenêtres comportent trois ou cinq demi-barreaux, engagés dans le mur de fond, en partie recouverts d'un store sculpté ; les deux types ne se différencient pas par leurs éléments qui sont les mêmes, mais par la qualité du travail. Les bouchages sont très peu soignés, les barreaux à peine ébauchés. C'est parmi les fausses fenêtres du pavillon d'entrée Ouest 63 que se trouve un des rares exemples d'une fenêtre fermée par un nombre pair de barreaux[2] (pl. LII).

Entre les pilastres, les poteaux corniers, les portes et les fenêtres, la décoration comprend des personnages sous des arcatures qui reposent sur deux petits pilastres sculptés avec leur base et leur chapiteau. L'arcature elle-même a approximativement la découpe trilobée d'un fronton ; dans une certaine mesure, elle épouse la forme du personnage sculpté.

Sur la façade Est de la tour 15 les arcatures qui abritent les personnages féminins de chaque côté du porche sont contre-butées par des demi-frontons sculptés reposant sur une architrave et un pilier; les demi-frontons s'appuient sur la partie supérieure des piliers principaux.

Les bas-reliefs qui décorent les premières et deuxièmes galeries occupent une zone située entre la corniche et une allège qui est décorée d'une broderie composée de fleurettes et de pendeloques. Le mur du niveau supérieur de la galerie du deuxième étage tourné vers le soubassement du troisième étage est parfois décoré de grandes arcatures qui abritaient des personnages aujourd'hui détruits.

(1) M. Dalet a étudié les moulures des baies du Bayon dans son *Essai sur les moulures des baies des monuments d'Angkor, BEFEO,* XXXIV.

(2) Nous ne savons pas si cet exemple est unique au Bayon puisqu'une grande partie des fausses fenêtres est cachée par les tas de pierres de J. Commaille.

Nous avons vu que la tour paraît jaillir des toitures du corps d'édifice toutefois, sur les petites tours (39, 40, 41, 43, 44, 46, 47 et 49) elle est soutenue aux angles par quatre garudas aux ailes déployées brandissant des serpents (pl XVIII et ph. 45)

Le motif terminal des tours est constitué par une ou plusieurs couronnes de pétales de lotus sculptées sur une forte doucine flutée à triple coubure. Lorsque le motif est achevé, la partie supérieure d'une doucine est retaillée en arrière du bord extérieur des pétales : sur ce décrochement sont sculptées les étamines du lotus.

Les balustrades qui courent le long de la terrasse Est du soubassement du premier étage, ainsi que le long de la terrasse du troisième étage, sont en forme de nâga dont les têtes multiples appuyées dos à dos et chevauchées par un garuda se redressent au-dessus des échiffres. L'ensemble est supporté par des dés (fig. 29).

La mouluration occupe sur le monument une place considérable, elle est là, non seulement pour décorer, mais aussi pour suggérer un bâtiment construit suivant d'autres règles et d'autres matériaux.

VIII

LES ÉTAPES DE LA CONSTRUCTION

Nous avons discerné quatre étapes de construction (fig. 43), les deux premières n'ont pas été terminées : non seulement la décoration n'a pas été sculptée mais une partie des structures n'a pas été achevée ; certains éléments commencés à la première étape n'ont été terminés qu'à la reprise de la deuxième étape. Malgré ces difficultés les quatre grands partis successifs sont bien clairement marqués ; au cours de chaque épisode de la construction des changements plus ou moins importants sont intervenus sans interrompre les travaux.

Ainsi que nous le montrent, pour une faible part, les sondages latéraux de G. Trouvé dans le puits axial du massif central et le sondage de M. H. Marchal dans le vestibule de la tour centrale, nous pensons que le monument a été commencé sur un terrain dénué de toute construction importante, et que si le terrain était occupé les bâtiments existants ont été détruits. En outre, le soubassement du troisième étage dans son premier état est assez exigu et laisse peu de place, déduction faite des murs et du parement, pour une construction intérieure.

Pour le premier état, la construction a commencé, après l'implantation, par l'excavation dans le sol d'une large tranchée probablement en forme de croix. Cette tranchée est apparue dans nos sondages By 2a et By 2b, elle outrepasse largement le contour du monument. Il s'agit simplement, croyons-nous, d'une tranchée directement en rapport avec le soubassement du deuxième étage et non d'une excavation occupant toute la surface du monument. La tranchée a été remplie de sable jusqu'au niveau du sol extérieur prévu ; deux couches de sable (représentant une hauteur de 75 cm) ont encore été étalées, elles devaient être arrêtées par un muret. Ceci représente le premier étage en son premier état ; il n'a été qu'ébauché et si des structures étaient envisagées le projet en a été rapidement abandonné, seul le libage de latérite qui devait supporter sans doute un dallage de grès a été commencé ; il a été vu dans les sondages de M. Glaize[1]. Sur cette base l'on a élevé le mur de soubassement de la galerie cruciforme du deuxième étage.

Le caisson formé par ce mur a été rempli de sable et de pierre, sur ce remblai l'on a élevé un mur de soubassement pour un troisième étage. Ce mur est apparu sur la face Sud du sondage de M. H. Marchal[2] lorsqu'il cherchait l'extrados de la voûte de la citerne (fig. 20). Il est difficile de donner un plan, même approximatif du premier état du soubassement. Toutefois à l'Est ce mur était interrompu pour laisser place à un escalier axial ainsi que l'a montré un sondage de M. H. Marchal (fig. 14). Autour de ce mur, un libage de latérite a été posé, il n'a pas reçu de dallage de grès.

Les structures du deuxième étage comprenaient pendant la première étape de construction, la galerie couverte en berceau tournée vers l'intérieur et les tours (22, 23, 25, 26, 27, 29, 30, 31 et 33 à 49 incluses). Toutefois les petites tours (38, 40. 41, 43, 44, 46, 47, 49) n'avaient pas de couronnement, elles étaient couvertes en arc de cloître (fig. 44). Cet arc n'a pas été détruit, les visages ont simplement été posés sur l'extrados de la voûte.

Les structures du troisième étage en leur première étape comprenaient probablement la tour centrale

(1) Dans les sondages qu'il a fait dans les cours S.-E. et N.-O.

(2) Un compte rendu de ce sondage est donné dans le *BEFEO*, XXXVII, pp. 637 à 651.

entourée de son couloir, le mur extérieur de ce dernier étant décoré d'une corniche qui apparaît encore dans les tours ; l'on y accédait par quatre porches.

Le porche Est, très important, était constitué par un berceau reposant sur des piliers (fig. 45) contre-butés au Nord et au Sud par un demi-berceau s'encastrant dans l'architrave. Lorsque ce porche a été englobé dans la tour n° 2, seul le berceau central a été détruit ; les deux demi-voûtes ont été prises dans la maçonnerie de la cheminée de la tour. Les porches Sud, Ouest et Nord[1] étaient constitués d'une petite salle avec un avant-corps. La décoration intérieure de la cella est restée épannelée (fig. 15).

En avant de la tour centrale, seule la tour 15 était édifiée sans le porche Est qui recouvre l'escalier muré, ni les porches Sud et Nord qui sont construits sur l'extension de la terrasse[2].

Cette première étape de construction était assez avancée, l'épannelage du mur de soubassement du troisième étage terminé (fig. 17), lorsque l'on a décidé des changements assez importants mais ne modifiant pas le schéma initial.

Le plan de la terrasse est agrandi, un mur de soubassement est construit en avant du premier, l'escalier axial est muré, le porche Ouest de la tour 22 condamné ; l'on construit également les deux escaliers Nord-Est et Sud-Est. Le mur suit son implantation actuelle moins le redan Nord-Ouest (ph. 41) et probablement le redan Sud-Ouest. L'on édifie également une galerie voûtée en demi-berceau venant contre-buter vers l'intérieur la galerie cruciforme du deuxième étage. Ces deux opérations, agrandissement de la terrasse et construction d'un demi-berceau sont exécutées ensemble ; cet ensemble et la voûte qui recouvrent la citerne ont été construits ensemble (ph. 48). L'extrados de la partie de la voûte de la citerne qui est engagé sous le dallage de l'extension de la terrasse, a été laissé brut (pl. XVII et fig. 20 et ph. 67).

Durant la deuxième étape de construction, les structures du troisième étage sont complétées. La terrasse est agrandie au Nord-Ouest et sans doute au Sud-Ouest, puis on a ajouté autour du massif central les tours 3, 5, 7 et 9. Le porche Est est englobé dans les structures de la tour 2 et presque aussitôt les espaces créés entre les tours sont comblés par les motifs intercalaires triangulaires et les petites salles 10 et 11. Les contreforts qui contre-butaient la voûte du couloir semi-circulaire dans son premier état sont en partie évidés. Le travail, partout commencé, n'est achevé nulle part.

Les tours 12, 13 et 14 sont construites sans avant-corps au Nord et au Sud, par contre la tour 15 est modifiée pour permettre son raccord avec la tour 14. A ce moment, sont édifiés également les petits édifices 21 et 16. L'édifice 16 ne comprend pas d'avant-corps à l'Est ; celui-ci ne sera établi qu'après le dernier agrandissement de la terrasse du troisième étage. Enfin les tours 17, 18, 19 et 20 qui sont construites sur les premières et deuxièmes extensions de la terrasse.

Au deuxième étage, durant cette étape de construction, l'on a commencé les travaux qui ramènent le plan cruciforme à un plan rectangulaire. On a repris tout d'abord la tranchée dans le sol extérieur qui a été également rempli de sable. Au-dessus du sol, comme précédemment, l'on a étalé deux couches de sable qui devaient être maintenues par un muret situé à peu près à l'emplacement de la première galerie. En effet, ces deux couches de sable non désorganisées, passent sous les fondations du mur au bas de la galerie (couche **9**, fig. 22).

Durant cet épisode de la construction, les structures du premier étage, si elles ont été envisagées, n'ont même pas été ébauchées ; seul le libage de latérite a été posé. Il a été vu dans les sondages de M. H. Marchal dans la cour du premier étage au Sud et à l'Ouest. Nous n'avons vu dans nos sondages By 1 2 et 3 qu'un sol damé de latérite.

Sur cette base, on édifie un nouveau mur de soubassement venant s'appuyer sur le mur de soubassement des tours 23 et 25 au Sud-Est, des tours 27 et 28 au Sud-Ouest, des tours 31 et 33 au Nord-Ouest et des tours 35 et 37 au Nord-Est. L'espace derrière ce mur est remblayé avec du sable jusqu'au niveau du soubassement extérieur de la galerie déjà construite. On a ensuite commencé la pose du dallage qui servira de base aux structures de l'étape suivante.

(1) Nous pensons que ces porches étaient couverts d'un berceau; toutefois la reprise pour la construction de la tour a été suffisamment bien faite pour n'en laisser aucune trace.

(2) Ceci était apparu à M. H. Marchal, *BEFEO*, XXXVII, p. 639 et H. Parmentier dans ses notes inédites avait bien vu que la tour 15 était séparée du corps de l'édifice, mais il n'avait pas vu les restes du porche Est initial dans la tour n° 2, et il plaçait l'entrée du massif central à la tour 13.

Sans que l'on ait eu le temps d'entamer l'épannelage du mur de soubassement, un mur de latérite est édifié en avant, reposant directement sur le libage de latérite ou sur le sol damé qui en tient lieux. Le mur s'élève à mi-hauteur du soubassement du deuxième étage et forme une grande ceinture autour du monument. L'espace est remblayé (couche **7** des fig. 22, 23 et 24) de quatre lits de sable sur lesquels on pose un libage de latérite partiel (couche **6** des mêmes figures) qui est arrêté par un muret à 2,20 m de la ceinture de latérite. Nous voyons dans cette structure les fondations d'une galerie pourtournante orientée vers l'intérieur. Ce projet est abandonné à peine conçu, le dallage de grès était commencé dans la cour Sud et un mur était élevé dans la cour Est : il apparaît dans les sondages By 4 et By 7. Les deux premières assises de grès qui devaient former le mur extérieur de la galerie pourtournante ont été posées sur le ceinture de latérite. A ce moment le changement de parti est immédiat ; se servant de ces deux assises comme coffrage l'on remblaye à nouveau l'espace compris entre le soubassement du deuxième étage et la ceinture de latérite (couche **5** des figures 22, 23 et 24). Sur ce remblai, un libage de latérite (couche **4** mêmes figures) est posé sur lequel les différentes structures de la tour 52 sont construites sans son couronnement (couche **3** mêmes figures). Simultanément sont également construits les éléments de mur découverts par M. H. Marchal dans le sondage entrepris entre les tours 22 et 27. Aucune de ces structures n'était achevée.

La troisième étape de construction est une sorte de retournement du monument qui jusqu'à maintenant présentait vers l'extérieur un mur aveugle percé de nombreuses portes. A la fin de cette étape le monument s'ouvre largement vers l'extérieur avec les deux galeries concentriques des premiers et deuxième étages. Au troisième étage, seuls les avant-corps Nord et Sud des tours 12 et 14 sont construits. Au deuxième étage sur chaque tour du plan cruciforme sont édifiées des loggias d'angle. C'est ici que se placent certaines de nos difficultés. Si dans la plupart des cas il ne fait aucun doute que les loggias soient rajoutées, par contre dans certains endroits les pierres qui forment la voûte des loggias passent d'une structure à l'autre. Ainsi à l'Ouest, sur les tours 29 et 30, les pierres qui forment la voûte des loggias sont engagées en partie dans la structure même de la tour de même dans la loggia Nord-Ouest de la tour; 35 qui paraît rajoutée mais fait corps avec la galerie qui réunit 34 et 35. Mais par ailleurs sur la tour 33, la corniche qui décorait extérieurement la tour avant la construction des loggias est conservée.

Nous pensons que ces anomalies sont dues au fait que non seulement le décor, mais aussi les structures étaient inachevées lorsque les transformations du plan[1] ont été décidées.

Au niveau inférieur du deuxième étage sur le dallage de grès partiellement posé, l'on élève les tours d'angle 24, 28, 32 et 36 ainsi que les galeries qui les réunissent au plan cruciforme. La jonction se fait sur les porches latéraux des tours 23, 25 (ph. 30) 27, 29, 31, 33, 35 et 37. Les piliers des porches ont été légèrement entaillés pour permettre un accrochage convenable du plaçage qui doit supporter l'encorbellement à cet endroit (ph. 34). Au niveau des loggias extérieurs des tours 39, 42, 45 et 48 une galerie est établie unissant, par l'intérieur des petites cours angulaires, les tours sur lesquelles viennent s'appuyer les galeries inférieures.

Au premier étage, une tranchée est creusée en avant du mur de latérite. Elle est remplie de sable mêlé de pierres et sur ce remblai deux lits de sable sont encore étalés ; sur cette préparation est élevé le mur de soubassement de la galerie du premier étage. L'espace compris entre ce mur et le mur de latérite couronné de grès est rempli de sable et sur ce remblai on entreprend la galerie du premier étage dont le pavillon d'entrée 55 englobe le porche Est de la tour 52.

A la fin de cette troisième étape sont établies sur l'extrados de l'arc de cloître des croisées de la galerie cruciforme (38, 40, 41, 43, 44, 46, 47 et 49) et sur l'extrados de la voûte d'arête de la tour 52; des cheminées en parpaings sur lesquelles on sculpte quatre visages. La décoration actuelle est entreprise à partir de ce moment.

Avant de poser le dallage de grès sur le libage de latérite de la cour du premier étage, les bâtisseurs entreprennent la quatrième étape de construction. Ils implantent les fondations des salles-passages qui réunissent dans la cour du premier étage les deux galeries pourtournantes (couche **2** même figure). Ces fondations ont été édifiées avec le dallage car les murs des salles-passages élevés sur ces fondations ont été

(1) Il peut s'agir de reprises après un éboulement, c'est ainsi que nous interprétons le fait que la cheminée de la tour 20 soit en parpaings à partir de la moitié du visage.

légèrement engravés sur la face externe du mur de la galerie du premier étage. Nous pensons que c'est à ce moment que la décoration du monument a été terminée et que les bas-reliefs de la galerie extérieure ont été sculptés.

Puis l'on a détruit les salles-passages et à même le dallage et en partie sur les fondations de la salle détruite N., on édifie la bibliothèque 54; et la bibliothèque 53 à même le dallage et en partie sur le soubassement du deuxième étage.

Nous croyons que c'est à ce moment que l'on a étendu la terrasse du troisième étage en encastrant des dalles dans les frontons des petites tours (38, 40, 41, 43, 44, 46, 49, 50 et 51). Sur cette dernière extension l'on a édifié également le porche Est de la tour 16.

Enfin les portes de la galerie du premier étage sont bouchées ; nous pensons qu'en même temps on sculpte les bas-reliefs de la galerie du deuxième étage. Plus tard, le mur de latérite qui enferme le monument, est édifié.

IX

CONCLUSION
ESSAI DE CHRONOLOGIE DE LA CONSTRUCTION DU BAYON

La date de la construction du Bayon n'a pas été aisément fixée. Elle a tout d'abord été donnée au IXe siècle sous le règne du roi Yaśovarman (889-910). A la suite de la traduction de la stèle de Sdok Kok Thom, on a conclu que le mont central désigné par l'inscription était le Bayon. La découverte des inscriptions du Baray Oriental n'a fait que confirmer cette identification. Comme Yaśovarman était hindouiste, les quatre faces des tours devenaient les quatre faces de Brahmā.

En 1923, H. Parmentier découvrait sur la façade Ouest de la tour 47 un fronton représentant Lokeśvara ; cette découverte entraînait un nouvel examen des sculptures du Bayon qui amenait L. Finot en 1925 à dire que le Bayon était primitivement bouddhiste, qu'il ne pouvait pas pour cette raison être attribué à l'hindouiste Yaśovarman et qu'il fallait chercher le constructeur du Bayon parmi les prédécesseurs bouddhistes de Yaśovarman.

Ceci paraissait acquis et confirmé par les études de G. Groslier à Banteay Chhmar ; mais en 1927, M. Ph. Stern montrait par une étude précise de la décoration des monuments khmers, qu'il était impossible de situer le Bayon avant la première moitié du XIe ; l'on prouvait également que Yaśodharapura, la ville de Yaśovarman, n'était pas identifiable avec celle enclose dans les remparts actuels d'Angkor Thom. M. Ph. Stern pensait que la construction des remparts et du Bayon aurait eu lieu sous le règne du roi bouddhiste Sūryavarman I (1002-1040) et aurait été terminée par son successeur Udayādityavarman II (1040-1065).

Enfin en 1928, M. G. Cœdès démontrait par la lecture des stèles placées aux quatre angles de la muraille que le rempart avait été construit par le roi Jayavarman VII et que ces stèles avaient pour objet précis de commémorer cette construction ; le Bayon qui est situé au centre de la ville n'est pas séparable du rempart, il a donc lui aussi été construit par Jayavarman VII. Cette position remarquable nous fait croire que l'espace du monument a tout au moins été réservé au moment même de l'implantation du rempart. En effet, si celui-ci avait été implanté indépendamment du monument, l'espace situé au centre du quadrilatère aurait pu être impropre à la construction ou occupé par des monuments tels que leur démolition aurait demandé des travaux importants. Sans doute est-il probable, sinon certain, que le terrain, vu sa situation à proximité du Baphuon, était déjà occupé soit par des habitations soit par un monument de faible importance, que l'on a pu détruire ou englober dans la construction aisément, bien que l'étroit espace laissé sous la terrasse du troisième étage ne laisse guère de place pour une construction.

Enfin, techniquement M. A. Bosco nous montre (annexe IV) que l'hypothèse d'une implantation du monument en même temps que celle de la muraille est la plus vraisemblable.

Jayavarman lorsqu'il entreprit cette campagne de construction était déjà âgé d'environ 55 ans puisqu'il était né vers les années 1120-1125, sous le règne du roi Sūryavarman II. Après son mariage il quitta le Cambodge et se rendit au Champa, soit qu'il fût en disgrâce, soit qu'il s'y rendit en campagne. Sa seconde épouse exprimera la douleur que lui causa cette séparation sur la stèle découverte au Phimeanakas.

Bien qu'il ne participa pas directement au gouvernement du royaume, il envoya son fils au secours

d'un des successeurs de Sūryavarman II, le roi Yaśovarman II, qui vers 1160 était menacé par « un être monstrueux le Bharata Rāhu ». Le prince fut tué et le monstre vaincu. Cet épisode, que relate un des bas-reliefs de Banteay Chhmar, a sans doute montré la fragilité du gouvernement de Yaśovarman. Un dignitaire Tribhuvānāditya s'empare du trône en 1165. Jayavarman se porta lui-même au secours de Yaśovarman qui fut pourtant tué et Tribhuvanāditya s'installa au pouvoir. Jayavarman resta sans doute au Cambodge, peut-être au Preah Khan de Kompong Svay où il attendait de pouvoir faire valoir ses droits sur le royaume. C'est peut-être ici que Jayavarman exerça pour la première fois son génie de construction en agrandissant un monument plus ancien.

Le règne de Tribhuvānāditya devait être de courte durée. En 1177, une armée cham envahit le royaume khmer et détruisit Angkor. Le roi fut tué. Jayavarman organisa la résistance et réussit à chasser les Chams. C'est alors qu'il revint dans Angkor. Aussitôt il entreprit de grands travaux, bien que son autorité sur le royaume fut assez mal assurée, une révolte se fomenta autour de la ville de Malyāng dans le Sud de la province actuelle de Battambang. Jayavarman chargea un prince Cham, Vidyānandana de réprimer cette révolte en 1182.

Nous croyons que les grands travaux architecturaux ont commencé partout à la fois. C'était probablement une façon de reprendre en main un royaume qui ne pensait qu'à se révolter ou peut-être à acquérir une certaine indépendance municipale.

L'implantation et le début de la construction a pu prendre place dès le début du règne de Jayavarman VII à Angkor après 1181, les deuxième et troisième étapes après l'achèvement des principaux éléments du Preah Khan et de Tâ Prohm et des autres temples secondaires d'Angkor.

A la fin de la troisième étape de construction, on a terminé toute la sculpture, ainsi que les bas-reliefs de la galerie extérieure, mais nous croyons en particulier que sur les tours construites de la première période (les tours 15, 22, 23, 25, 26, 27, 29, 30, 31, 33, 34, 35, 37, 39, 42, 45 et 48 et peut-être les tours 4, 6 et 8) les visages étaient au moins prévus en volume dès le début des travaux. En effet, lorsque sur une tour les visages n'étaient pas prévus (la tour 13), le volume de pierre est insuffisant pour pouvoir les exécuter et les sculpteurs ont été obligés d'entailler la pierre pour y loger des crampons qui ont permis de fixer un volume de taille suffisant.

Enfin une petite partie des frontons était terminée dès la première étape de construction avant même l'élargissement de la terrasse du troisième étage. Les tours de la première étape de construction qui surmontaient les frontons étaient très probablement déjà sculptées.

La quatrième étape de construction a dû être exécutée durant les dernières années du règne.

L'étude de M. B. Dagens, nous montre que durant ces quatre étapes de construction, l'iconographie du monument reste homogène, sans doute jusqu'aux alentours de la mort d'Indravarman II (1243) et c'est sans doute sous le règne de ce dernier qu'a été sculptée la galerie intérieure.

Le passage au Śivaïsme et les bûchages qui en sont la conséquence ont dû se faire durant le règne de Jayavarman VIII. M. B. P. Groslier nous suggère que le mur de latérite entourant le monument a peut-être été rajouté à ce moment du retour au brahmanisme pour des raisons rituelles.

Enfin la céramique (annexe II) découverte dans les sondages situés autour du Bayon nous indique qu'au moins jusqu'au XVe siècle, sans interruption, il y a eu une occupation autour du monument.

Siemreap, 1968.

Annexe I

LES TRAVAUX DE RÉFECTION OPÉRÉS SUR LE MONUMENT

Les travaux de réfection et de restauration ont pour origine un rapport fait par H. Parmentier au mois de mars 1908 à la Commission archéologique de l'Indochine[1] sur les travaux à exécuter à Angkor. Il dit notamment : « Le Bayon est dans un état fort inquiétant. Le massif central si important et la plupart des tours à faces humaines présentent des plans entiers de maçonnerie prêts à basculer. » L'EFEO n'avait pas attendu cette date pour s'inquiéter du monument, mais elle a dû attendre le traité Franco-Siamois de mars 1907 qui restituait les anciennes provinces cambodgiennes d'Angkor, de Battambang et de Sisophon pour pouvoir envisager une action suivie. Alors l'EFEO entreprit un débroussaillage général du monument sous la direction de Commaille.

La galerie et les cours étaient encombrées des pierres des voûtes effondrées ; des arbres avaient poussé sur les décombres (ph. 1) et la végétation avait déjà recommencé à envahir les galeries aux bas-reliefs dégagées par Dufour et Carpeaux en 1902.

Ce simple dégagement des arbres ne va pas sans critique : en 1912 à la séance de la Commission archéologique du 15 février, le colonel Bernard regrette que l'on ait coupé les arbres du Bayon qui sont souvent les seuls supports de la ruine.

Non seulement Commaille a dégagé le monument, mais aussi ses accès. En 1910 l'allée qui joint la porte Sud d'Angkor Thom au Bayon est dégagée sur une largeur de 6 m. En 1911, c'est l'allée unissant le monument à la porte des morts qui est dégagée.

C'est également en 1911 qu'il entreprend de retirer les pierres qui encombrent la galerie extérieure ; les travaux commencent par la face Est. En 1912, la moitié Est de la face Nord de la galerie du premier étage et le pavillon Nord-Est sont déblayés des pierres qui les encombrent sous la direction de la Mecquenem ; parallèlement sous la direction de Commaille le dégagement de la galerie intérieure est commencé à l'Est ; une nouvelle allée reliant le monument à la place royale est débroussaillée.

En 1913, de Mecquenem achève le dégagement de la galerie extérieure et continue le dégagement de la galerie intérieure, Commaille découvre le puits. Le dégagement du temple est presque terminé à la fin de 1913. Les pierres trouvées dans les galeries intérieures et dans les cours d'angles du deuxième étage ont été entassées dans la cour du premier étage, contre le mur aux bas-reliefs de la galerie extérieure. En 1914, Commaille redresse une partie des bas-reliefs écroulés de la face Nord, aile Est de la galerie du premier étage.

Lorsqu'en 1916 Commaille est assassiné, il laisse les galeries des premier et deuxième étages dégagées ; il reste encore les bibliothèques 53, 54 et l'étage supérieur à débarrasser.

M. H. Marchal qui reprend les travaux au mois d'août 1916 remplace les étais de bois laissés par Commaille par des étais de béton, et, quand cela est possible, il redresse les structures, surtout des piliers.

(1) Ce rapport est reproduit dans *BCAI* 1908, 1re livraison, p. 53. Il a été fait à la demande de Chavannes qui souhaite que les travaux de restauration soient confiés à H. Parmentier.

M. H. Marchal entreprend de dégager la terrasse supérieure, là également, il pose des étais et des cadres de béton.

Au mois de décembre 1916, il se produit un effondrement dans la cour Sud-Est du deuxième étage, qui affecte la loggia d'angle de la tour nº 39.

En 1917, M. H. Marchal reprend la terrasse d'accès Est, il rejointoie les dalles, fait poser des fers de chaînage en de nombreux endroits et fait nettoyer la tour centrale ; à cette occasion il fait poser un fer de chaînage au-dessus du niveau des fausses fenêtres ; on doit constater la chute d'une partie du visage Est de la tour 22.

En 1918, M. H. Marchal fait sortir les pierres de la terrasse supérieure sur une glissière, reconstitue le garuda d'angle de la tour 49 et observe quelques chutes de pierres ; il étaie en grande partie tout ce qu'il a dégagé ; à la fin de cette année, le dégagement de la terrasse supérieure est terminé.

De 1919 à 1931, peu de travaux sont entrepris ; M. H. Marchal dégage les abords du monument et fait de petits travaux de consolidation ; il pose des étais et dégage l'intérieur des deux bibliothèques et quelques uns des frontons cachés par l'agrandissement de la terrasse supérieure. L'on entreprend en 1928 un désherbage sous la direction de M. Fombertaux En 1929, H. Parmentier décide de ceinturer la tour centrale par un fer plat passant au-dessus des loggias ; à cette occasion on rescelle des pierres.

A la suite de la chute inopinée d'un gros arbre qui est tombé sur la terrasse Est et a brisé des dalles et un lion, le directeur de l'EFEO décide de faire abattre les arbres trop mal placés dont la chute pourrait entraîner des destructions. Tous les arbres qui restaient à l'intérieur du temple sont coupés. Mais pendant ce temps le monument se dégrade de plus en plus. Le porche Sud de la tour 20 est en partie écrasé sous un pan de mur qui s'est détaché ; le porche Est de la tour 19 s'effondre également. M. H. Marchal fait faire un échafaudage et resserrer les pierres restées en place.

Pendant les années 1931-1932 sous la direction de G. Trouvé l'EFEO entreprend la restauration de la galerie extérieure du premier étage, les piliers sont redressés un à un, des recherches sont entreprises pour retrouver les piliers manquants ; on en repère et replace un grand nombre ; des architraves sont également remises en place. Des fragments de barreaux sont rassemblés et reposés dans la mesure du possible.

Durant cette période, le 18 juin 1932, l'angle Sud-Est de la tour centrale s'est effondré sur la galerie du deuxième étage, Cet accident aurait pu être très grave s'il s'était produit pendant que les touristes visitaient le monument et G. Trouvé signale de nouvelles fentes sur la face Sud-Ouest.

En 1933, on décide d'entreprendre la consolidation de la partie supérieure de la tour centrale et les travaux sont dirigés par G. Trouvé ; il établit un échafaudage[1] avec une large plate-forme pour éviter d'avoir à descendre toutes les pierres sur la terrasse, ce qui encombrerait par trop le monument. Les travaux ont commencé par la dépose de l'angle Nord-Est de la tour. La tour étant construite en tranches verticales, cela permet à G. Trouvé de déposer et remonter seulement deux tranches à la fois pour ne pas surcharger son échafaudage ; tout le travail est fait avec des palans. G. Trouvé dégage dans le passage situé entre la tour principale et les chapelles latérales, des pierres qu'il remet en place après les avoir marquées d'un signe.

Lorsque la dépose et la repose de tout l'extrados de la tour sont terminées, il replace une partie des piliers formant fausse galerie autour de la tour et fait commencer un échafaudage interne pour pouvoir reposer une ceinture et des tirants de fer contre l'intrados.

Les tirants de fer sont au nombre de quatre et chaque bloc de l'intrados est relié au tirant par une patte scellée ; les angles sont crochetés par des fers. Les quatre tirants sont reliés en leur centre par deux barres perpendiculaires pour retenir les poussées vers l'extérieur. Ce travail est terminé durant le mois d'août 1933.

Après cette date et jusqu'en 1939 le monument ne connaît guère de travaux de restauration, mais des effondrements continuent à se produire surtout dans la galerie du deuxième étage.

A partir du mois d'avril 1939 et jusqu'en 1946 des travaux reprennent sous la direction de Maurice Glaize. Pendant cette longue campagne il va reprendre presque chaque tour des deuxième et troisième étages. Nous avons vu dans notre description le détail des travaux qu'a subi chacune d'elle. Les reprises ont été limitées à la partie supérieure au-dessus des arcs de décharge, aux avant-corps et aux loggias.

(1) Une photographie de cet important échafaudage est donnée dans le *BEFEO*, XXXIII, pl. XXXIV.

Suivant la gravité de l'état de la tour deux méthodes sont employées : si l'état est satisfaisant un simple resserrage des joints à coups de bélier ; sinon dépose et remontage des structures ; parfois Maurice Glaize se contente de démonter le parement extérieur sans toucher à la cheminée armature, parfois des crampons de fer noyés dans le ciment sont posés. Un certain nombre de pierres sont remises en place, notamment la balustrade de la terrasse du troisième étage, mais les énormes tas de pierres de Commaille sont bien décourageants.

A la suite de ces travaux, un grand nombre des étais posés par M. H Marchal deviennent inutiles et sont supprimés.

Ces travaux ont été parachevés après le départ de Maurice Glaize, par M Lagisquet sur la terrasse au troisième étage pour les tours 12 et 13.

Enfin de 1963 à 1966 sous la direction de M B. P Groslier les bas-reliefs des galeries des premier et deuxième étages ont été nettoyés, afin de permettre le relevé photographique intégral des reliefs, qui fut effectué par M. Luc Ionesco

Annexe II

LA CÉRAMIQUE[1]

Nous avons vu (*supra* p. 19-20) que le remblai de la cour intérieure du premier étage et les couches qui viennent buter contre le monument à l'extérieur, contiennent plus ou moins de tessons de poterie. Ce sont ces tessons découverts dans nos sondages que nous allons étudier ici[2].

Premièrement, *les tessons découverts dans le remblai :* la plupart des couches n'en contiennent aucun, le sable employé n'est mêlé que de pierres dans la proportion de 1/12 ; toutefois nous avons découvert de petits paquets et tessons bien localisés ; une même couche nous a livré des tessons dans un sondage et aucun dans un autre. Les fragments sont très petits et les arêtes généralement assez usées.

La couche **10** (fig. 23) qui est formée par le remplissage de l'excavation creusée dans le sol, découverte dans le sondage By 2a, le seul endroit où nous avons pu atteindre cette couche, contenait, pour le peu de volume de terre remuée, (environ 2m³), beaucoup de poterie : 39 fragments parmi lesquels nous signalons : huit fragments de céramique chinoise où nous avons identifié un fragment décoré d'incisions sous émail de la période des Song du Sud, trois fragments de vases de la fabrique des Kulên que l'on peut dater de la fin du xe siècle. La couche **9** (fig. 22, 23, 24) qui est constituée par deux lits de sable qui recouvrent l'excavation creusée dans le sol vierge, a livré dans le sondage By 2a, 43 fragments : trois fragments de boîtes aux bords extérieurs flûtés recouverts d'émail dit *yin tching* de la période Song, huit fragments de vases de la fabrique des Kulên parmi lesquels nous avons identifié une lèvre d'urne funéraire, enfin deux fragments de poterie khmère émaillée en deux couleurs de la période du Baphuon ; dans le sondage By 2b, la même couche **9** a livré 15 tessons ; nous signalons un fragment de boîte à couvercle de fabrication chinoise de la fin de la période des Song du Nord ou du début de celles des Song du Sud ; dans le sondage By 3a, la couche **9** nous a livré un seul fragment d'épi de faîtage en terre cuite rose grossièrement tourné (fig. 46, nº 1). L'ensemble de cette couche qui est assez homogène, est datable de la fin du xe à la fin du xie.

Le sol de latérite qui forme la couche **8** ne nous a livré aucun tesson. Dans le remblai de 4 lits de sable qui constituent la couche **7** nous avons découvert dans le sondage By 2b trois fragments de poterie dont un fragment de vase balustre à deux émaux de la période du Baphuon, et dans le sondage By 4 quatre tessons et un petit couvercle (fig. 46, nº 2) à décor incisé sous émail brun clair de la période du Baphuon. L'ensemble de la céramique découverte dans la couche **7** peut être daté des dernières années du xie.

Le libage de latérite qui constitue notre couche **6** ne nous a livré aucun tesson de poterie. Le remblai de trois lits de sable qui constituait la couche **5** a livré dans le sondage By 1 deux fragments de poterie : 1 fragment de la fabrique des Kulên, 1 fragment à décor incisé sous émail de fabrication chinoise datable

(1) Cette étude n'a été possible que grâce à M. B. P. Groslier qui a bien voulu identifier et replacer chronologiquement chaque tesson. Une large sélection de ces tessons est déposée au Dépôt de la Conservation des Monuments d'Angkor. Chaque fragment est marqué de la mention By pour Bayon, suivi du numéro de la couche inscrit dans un cercle puis des lettres E ou I pour extérieur et intérieur.

(2) De la poterie a été découverte à plusieurs reprises pendant le dégagement du monument M. H. Marchal en particulier a découvert un très curieux vase à gouttière circulaire qui est publié dans le *BEFEO*, XXIII, p. 543.

des premières années du XIe : la fin de la période des Song du Nord, et dans le sondage By 2a la même couche a livré quatre tessons, dont deux fragments de terre violine émaillé brun de la fin de la période du Baphuon.

Partout ailleurs le remblai n'a livré aucun fragment.

Deuxièmement, *les tessons découverts dans les sondages extérieurs.*

A l'extérieur la physionomie est très différente. Les couches contiennent une céramique abondante et bien moins fragmentée.

Le remblai qui constitue la couche **2** dans le sondage By 6a (fig. 26) nous a livré 5 fragments de poterie et une pièce complète (fig. 46, nº 3) : il s'agit d'une petite marmite globulaire à col éversé en terre cuite non émaillée, la pâte est blanc rosé, très caillouteuse.

Dans le sondage By 8b, le remblai de sable a été entaillé pour peut-être faire passer un canal qui aurait été remblayé plus tard ; ce remblai forme la couche **2a** qui a livré 65 fragments[1] parmi lesquels nous notons deux fragments de petites tasses à pied dont une à décor gravé ; les incisions sont remplies d'émail vert foncé ; ces deux tessons sont d'origine chinoise datable du milieu du XIe.

Dans le sondage By 8d, ce qui nous a paru être un petit chantier de taille de pierres, remblayé par la suite et qui forme la couche **3** a livré 60 tessons parmi lesquels nous notons : 10 fragments de tuiles cana confectionnées à la poupée et 6 fragments de tuiles canal modelées dans une coquille avec une spatule ; la pâte est violine. L'on peut dater ces 6 fragments du XIe ainsi que deux fragments de céladon de la période des Song du Sud. L'ensemble des trouvailles de la couche 2 est datable de la fin de la période du Baphuon.

La couche **1** correspond à la surface et aux débris issus de la ruine du monument, ici la poterie est très abondante.

Dans le sondage By 6a, la couche nous a livré 128 fragments parmi lesquels nous notons deux pieds de grands vases balustre de l'époque du Bayon, des fragments de vases de l'époque d'Angkor Vat et du Baphuon, 43 tuiles couvre-joint à téton (fig. 46, nº 4) et 3 fragments de céladon de la période Ming (début du XVe siècle).

Dans le sondage By 6b, dans la même couche, nous avons découvert 45 fragments parmi lesquels nous notons 30 tuiles modelées à l'aide d'une spatule, 1 fragment d'épaule de vase balustre en céramique de terre ardoisée émaillée de couleur bitume à reflet vert, décor incisé et estampé (fig. 46, nº 5), 5 fragments de céramique chinoise de la période Yuan, 4 fragments de céladon du début de la période Ming.

Dans le sondage By 8a, la couche **1** nous a livré 16 tessons, dont deux fragments de céladon Ming : 1 cul et 1 lèvre. La même couche dans By 8b[2] a livré 110 tessons dont 65 fragments de tuiles, plusieurs fragments d'une petite tasse à décor de feuillage moulée à l'extérieur et recouverte d'un émail blanchâtre du type dit *paï ting*, deux fonds de petites coupes de céladon de la fin de la période Yuan et un fragment de bol en terre porcelainée. Un décor floral a été peint sur le fond et sur les flancs en brun verdâtre sous un émail translucide blanc verdâtre, un engobe brun-chocolat a été passé au pinceau, le bol étant retourné sur une tournette ; selon toute probabilité cette céramique a été manufacturée dans le Nord Viêt-Nam, vers la fin du de XIVe (fig. 46, nº 6).

Dans By 8c, la couche a livré 22 fragments dont le fond d'un grand vase balustre du début de la période du Baphuon (fig. 42, nº 7) et quelques morceaux d'un grand cuveau de la même période.

Dans By 8d, la couche a livré 40 tessons : nous notons un col de grand vase balustre (fig. 46, nº 8) de terre violine recouvert d'un émail brun de mauvaise qualité, datable de la fin du Baphuon.

Les tessons réunis dans la couche 1 s'étagent, comme il est normal pour une couche de surface, sur une longue durée du Xe au XVe siècle.

De ces modestes trouvailles, nous pensons pouvoir conclure que le remblai a été pris dans un terrain qui était occupé par des habitations à l'époque du Baphuon et qu'une certaine activité a régné autour du monument jusqu'au début du XVe siècle au moins, sans grande interruption depuis la fondation.

(1) Nous avons trouvé à cette même localisation une dent d'éléphant et un petit fragment d'os non identifiable.

(2) A cette même localisation, nous avons trouvé un culot de fonte, reste probable d'un creuset.

Annexe III

CATALOGUE DES ÉLÉMENTS ARCHITECTURAUX DU BAYON DÉPOSÉS A LA CONSERVATION D'ANGKOR ET DANS DIFFÉRENTS MUSÉES

De nombreux éléments architecturaux sont tombés du monument. La majeur partie a été entreposée par J. Commaille dans la cour du premier étage le long du mur au bas-relief de la galerie extérieure. Parmi ces éléments M. Glaize a pu remonter partiellement quelques frontons qui sont exposés dans la cour du premier étage. Des pièces trop petites et facilement transportables ont été déposées à la Conservation, enfin d'autres éléments sont allés enrichir différents musées.

Premièrement: Dépôt de la Conservation d'Angkor, Siemreap.

Les pièces du Dépôt archéologique de la Conservation d'Angkor. Les descriptions qui suivent ont été rédigées pour le fichier du dépôt par Mme M. Pirazzoli-t'Serstevens. Toutes les pièces décrites sont en grès, les dimensions sont indiquées en centimètre. Il en sera de même pour les différents Musées. Les numéros indiqués sont les numéros d'inventaires.

No 12 : hauteur 43, diamètre 37,5.

Fût cylindrique en cinq morceaux; corps du fût sans décor au sommet et à la base décrochement et moulures.

Provenance Bayon, sanctuaire central (vestibule Est).

No 706 a : hauteur 25, longueur 85, épaisseur 41.

No 706 b : hauteur 21,5, longueur 56,5, épaisseur 44.

Partie de fronton en deux fragments : frise de trois personnages : sur la droite apsaras dansant, puis deux personnages vus de profil tenant devant eux un bâton.

Sur 706 a : tête des trois personnages celles de gauche coiffure en chignon derrière la tête, cheveux bordés d'un perlage sur les tempes. Tête de droite coiffée d'un diadème.

Sur 706 b : corps des personnages.

Provenance Bayon.

No 1457 : hauteur 23, largeur 17, épaisseur 11.

Fragment de fronton portant tête de figure féminine brisée aux épaules. Diadème orfèvri à perlage (effacé) surmonté de cinq pointes. Boucles d'oreille, chausse-mouche sur l'épaule droite.

Provenance Bayon.

No 2313 : hauteur 23, largeur 211,5.

Pièce d'accent décorée d'une hampe sous une arcature à triple moulure surmontée de feuilles.

Provenance Bayon.

No 3550 : hauteur 57, largeur 25, épaisseur 43.

Fragment de pilier décoré d'une apsaras dansant en faible relief.

Provenance Bayon, galerie extérieure.

N° 4276[1] : hauteur 26,5, largeur 99, épaisseur 81.

Fragment de fronton portant sous le rampant des têtes de singe, dont une à l'horizontale.

N° 4278 : hauteur 30, largeur 102, épaisseur 51.

Fragment de fronton. Tête avec buste d'ascète, bâton sur sa droite.

Provenance Bayon.

N° 4279 : hauteur 14,5, largeur 57, épaisseur 19.

Fragment de fronton. Tête d'apsaras. Coiffure brisée, boucles d'oreille en forme de fleurs de lotus, les arcades sourcilières sont larges et en relief et les yeux sont bordés d'un liseré incisé.

Provenance Bayon.

N° 4280[2] : hauteur 71, largeur 209, épaisseur 55.

Fragment de fronton constitué de deux blocs de grès se superposant, l'élément supérieur est brisé en deux morceaux. Nous avons la partie supérieure d'un registre représentant une frise d'assura auréolées de feuilles et la partie inférieure d'un registre représentant des personnages de profil une jambe replié sous le corps encadrant un personnage debout qui a été bûché.

Provenance Bayon.

N° 4281-2 : hauteur 24, largeur 40, épaisseur 50.

Fragment de bas-relief, à droite, personnage agenouillé, vu de profil, à gauche, figure féminine vue en buste, coiffée d'un diadème à pointes, mains jointes sur la poitrine.

Provenance Bayon.

N° 4282[3] : hauteur 29, largeur 38,8, épaisseur 62.

Fragment de bas-relief, décor de trois têtes féminines traité en creux, diadème surmonté de pointes, boucle d'oreilles.

Provenance Bayon.

N° 4283[4] : hauteur 27, largeur 105, épaisseur 50.

Fragment de fronton. Personnage (tête) diadémé sous architecture. Sur le côté apsaras (?) (la tête est cassée), portant ses offrandes.

Provenance Bayon.

Deuxièmement: Musée National du Cambodge à Phnom Penh.

N° 2979 C 32-1[5] : hauteur 113, largeur 88.

Quatre blocs de grès formant la partie centrale d'un fronton divisé horizontalement en trois registres; le registre inférieur comprend cinq danseuses, le registre médian comprend au centre trois personnages masculins de face ayant un genou à terre et sous le rempant du fronton à gauche un petit personnage de profil la tête de trois-quarts; il est à genoux et fait une offrande; trois arbres forment le fond de la scène. Le registre supérieur comprend trois personnages, celui du centre est assis les jambes croisées, sa tête située sur un autre bloc, manque les personnages latéraux, ont un genou à terre et les mains jointes.

Provenance Bayon face Nord.

N° manquant : hauteur 139.

Fragment de pilier de la galerie extérieure décorée de danseuses sous une arcature, fragment du même type que le pilier dessiné pl. LII.

Ce fragment était autrefois au musée de Hanoi sous le n° D 311.52[6].

Provenance Bayon, galerie extérieure.

(1) Ce fragment est décrit en détail dans B. Dagens, *Étude sur l'iconographie du Bayon. Frontons et linteaux Arts Asiatiques,* 1969, pp. 123-167, n° 115.

(2) Ce fragment est décrit en détail dans B. Dagens, *op. cit.,* n° 116.

(3) JFA, 22 novembre 1929, H. Marchal : «fait rentrer deux nouveaux fragments de bas-reliefs alignés devant la façade extérieure Sud du Bayon, aile Est».

(4) JFA, 22 novembre 1929, H. Marchal: «fait rentrer deux nouveaux fragments de bas-reliefs alignés devant la façade extérieure Sud du Bayon, aile Est».

(5) Ce fragment de fronton est décrit par B. Dagens, *op. cit.,* n° 117.

(6) Description du fragment dans H. Marchal, *La Collection Khmère au musée Louis Finot,* Hanoi 1939, p. 75.

Troisièmement: Musée National de Saigon.

Les descriptions sont empruntées au catalogue de L. Malleret[1].

N° 146 (K. C. 71,5) : hauteur 21.

Fragment de prise d'apsaras. Groupe de danseuses dont une seule est complète, agitant des guirlandes florales.

Provenance Bayon, terrasse supérieure.

N° 149 (K. C. 72,1) : hauteur 28.

Fragment de fronton.

Au registre supérieur, on aperçoit les pieds croisés et une main d'un personnage assis, ainsi que les jambes vêtues d'un sarong, d'un autre personnage agenouillé qui pouvait être une servante. Au-dessous des apsaras dont il ne subsiste que le buste et la tête, coiffées d'un riche diadème et parées de bijoux, agitent des écharpes ou des guirlandes de fleurs.

Provenance Bayon, galerie extérieure.

N° 150 (K. C. 72,3) : hauteur 37, longueur 166.

Fragment de registre de fronton.

On reconnaît l'arc du fronton, au fragment strié et bombé orné de rangs de perles et d'un fleuron qui subsiste à droite. La scène représente un roi, couvert de bijoux, assis sur un siège, qui fait un don à un ermite. L'ascète, vêtu d'un court sampot plissé, est reconnaissable à sa barbiche et au cordon brahmanique que l'on aperçoit sur son épaule droite. Derrière le saint homme, quatre personnages imberbes sont agenouillés et sont vraisemblablement ses disciples, car ils portent eux aussi le cordon brahmanique. Le fragment extrême à gauche très mutilé indique la présence d'un serviteur agenouillé qui évente le souverain. Il est probable que l'image du roi se trouvait au centre, il ne subsisterait donc de cette composition que sa moitié droite.

Galerie du premier étage, façade Ouest[2].

N° 175 (K. C. 75, 4) : hauteur 92.

Tête d'angle intérieur. Visage souriant aux yeux clos coiffé d'un diadème et d'un mukuta à quatre étages sous une arcature. Pendants d'oreilles.

Ce motif d'angle a été retrouvé dans les déblais au Sud de la terrasse d'accès Est[3].

Quatrièmement: Musée Guimet Paris.

Les descriptions des pièces sont empruntées au *Catalogue des Collections Indochinoises* par P. Dupont[4].

N° 18142 (T 117) : 60×275.

Registre inférieur d'un fronton décoré de neuf apsaras dansantes. Les quatre apsaras de droite ont la jambe droite fléchie, la jambe gauche levée et repliée, le bras droit levé à hauteur de la tête, le bras gauche à hauteur de l'épaule. Attitude inversée pour les cinq autres. Pour toutes, diadème triangulaire très orné, décoré de pointes et prolongé sur les épaules. Arcades sourcilières non jointes. Pendants d'oreilles. Expression souriante ; coins de la bouche relevés. Long collier passé derrière les épaules et croisé sur la poitrine. Vêtement de danseuse très court ; bord dissymétrique rabattu à droite sur la ceinture ; double chute d'étoffe à perlage drapés sur le devant. Ceinture décorée à pendeloques. L'apsaras centrale, plus grande, porte une guirlande orfèvrie (?) sur les épaules. Double ligne de pétales en relief séparant ce registre supérieur. Sur les côtés fragments d'encadrement curviligne forme de corps de naga bombé et décoré.

Détails du relief assez usés.

Nous pensons qu'il s'agit de la partie inférieure d'un fronton de porche de la galerie extérieure (56, 58, 60, 62, 64, 66, 68 ou 70).

Reproduit de nombreuses fois.

(1) *Catalogue général des Collections*, tome I, *Arts de la famille indienne*, Hanoi 1937.

(2) Ce fragment est reproduit à la pl. XXVI de l'album *Sculptures Khmères* de H. Marchal ; JFA, 21 septembre 1928.

(3) JFA, 16 août 1929, H. Marchal.

(4) *BCAI* 1934 et les références entre parenthèse renvoi au catalogue de G. Cœdès, *BCAI* 1910, p. 19 et suivantes.

N° 18142 (T 116) : 60×190.

Linteau représentant Viṣṇu

Au centre Viṣṇu à quatre bras, debout, de face, sur un lotus; attributs indistincts, sauf la massue. A ses côtés, trois personnages de profil, agenouillés en adoration Au-dessous tête de monstre : Gueule ouverte à deux mâchoires ; bras ayant l'aspect de pattes d'animaux, portant une sorte de crête (poils ?) jusqu'au coude. A droite et à gauche dans la partie inférieure du linteau, larges rinceaux à enroulements inversés remplaçant la branche centrale. Dans la partie supérieure feuillage le long du bord supérieur décoration de perles (?). Figures assez effacées, quelques cassures

N° 18328 (T. 114) . hauteur 40.

Fragment de pilastre à redan décoré de rinceaux et de figurines.

A gauche, capuchon de nâga auréolé. Chaque panneau du pilastre encadré d'une bordure unie portant des cercles en relief.

N° 18329 (T 115) · Grès, hauteur 35.

Fragment de pilastre en redan décoré de rinceaux et d'animaux fantastiques.

Pièce paraissant martelée.

Cinquièmement. Museum of Fines Arts de Boston, Mass., USA.

Description de Ananda Coomaraswamy[1].

N° 13-n° 212531[2] : hauteur 38.

Fragment de pilastre pierre grise. Décor avec figure d'ascètes assis en jagāsana provient probablement de la galerie du deuxième étage niveau supérieur.

Pour la pièce n° 12 de la même collection. Voir B. Dagens, *op. cit.*

Outre ces éléments originaux des moulages ont été faits sur le monument et déposés à l'ancien musée du Trocadero ce qui a permis des montages[3] qu'il faut utiliser avec prudence. Ainsi la façade Nord du petit édifice 51 a été montée avec la façade Nord retournée de la tour 20, cet ensemble est surmonté des visages de la tour 51 et des motifs d'angle de la tour 49 qui, au lieu de reposer sur l'extrados de la voûte, sont situés sur une corniche entièrement inventée ainsi que le motif terminal. Enfin une tour du Bayon sans doute (26, 30 ou 34) a été moulée et largement restituée pour servir de pavillon de l'Indochine à l'exposition internationale de 1937.

(1) *AAK* II, 1925, p. 237.
(2) Numéro indiqué dans *AAK* II, p. 192.
(3) Ce montage est reproduit, pl. XXIV et XXVIII à XXXI. LA NAVE, *l'Art khmer,* Paris 1904.

Annexe IV

SITUATION TOPOGRAPHIQUE DU BAYON[1]

Par A. Y. BOSCO

Les coordonnées des angles de la muraille d'Angkor Thom ont été déterminées par un cheminement polygonal rattaché au Bayon, ce qui nous permet de déduire les longueurs des façades et les angles qu'elles font entre elles (voir figure 48).

Le but de cette opération était de déterminer précisément la position du Bayon par rapport à la muraille, cette détermination pouvant nous permettre de reconstituer le processus d'implantation de l'ensemble de ces deux ouvrages et d'en déduire leur âge respectif ; soit de prouver que le Bayon est antérieur à la muraille (1re hypothèse) ou le contraire (2e hypothèse).

Rappelons tout d'abord qu'il existe dans le Bayon un point de concours des diagonales commun à chaque étape de la construction. Il est logique de penser que ce point particulier du monument est aussi un point particulier de la ville puisque ces deux ensembles sont en relation.

Admettons d'abord que la construction de la muraille d'Angkor Thom soit postérieure à celle du Bayon. Dans cette éventualité, on aurait mis en place la muraille en partant du point particulier et en implantant soit les diagonales soit les médianes de la ville.

Dans le premier cas, les diagonales devraient se couper à angle droit à proximité de ce point. Cette hypothèse ne s'avère pas confirmée : l'angle des diagonales étant de l'ordre de 99,25 gr. Même avec un instrument rudimentaire (équerre à pinule dont on peut raisonnablement penser que les Khmers connaissaient et l'existence et l'emploi) la précision du report d'un angle droit est meilleure.

Dans le deuxième cas (implantation des portes puis des façades d'Angkor Thom parallèlement aux façades du Bayon) les erreurs d'angles et de longueurs se combinant les écarts déterminés peuvent se justifier, *bien qu'on ne puisse rien affirmer.*

Envisageons maintenant l'hypothèse contraire : la construction de la muraille d'Angkor Thom est antérieure à celle du Bayon ; elle est encore moins convaincante. Il aurait été facile de faire coïncider le point de concours des diagonales du Bayon avec l'intersection des diagonales d'Angkor Thom ou au moins avec l'intersection des axes Nord-Sud et Est-Ouest (joignant les portes). Il s'avère qu'il n'en est rien, que l'écart (12 mètres) est trop important, incompatible avec la *connaissance* technique même rudimentaire des constructeurs.

En conclusion, le symbole de la position du Bayon a été respecté, les diagonales de la ville se croisent dans la tour 16 (figure 49). Il est donc sûr que ces deux ensembles ont été construits en fonction l'un de l'autre. Si on cherche à les situer chronologiquement l'un par rapport à l'autre la première hypothèse satisfait mieux l'esprit, et ceci uniquement parce qu'on peut imaginer la cause des écarts, ce qui est plus difficile dans la deuxième hypothèse. Au point de vue de l'urbaniste, les écarts restent insensibles compte tenu des dimensions ce qui explique que ces implantations aient été un peu négligées.

(1) Les Murailles d'Angkor Thom ont fait l'objet de plusieurs levés topographiques plus ou moins exacts ; le débroussaillement plus étendus des douves et de meilleurs appareils nous ont permis de préciser ces mesures. Les levés antérieurs ont été publiés dans le *BEFEO* :

1. *BEFEO*, VIII, p. 292, Triangulation du lieutenant Buat ; Topographie du lieutenant Ducret. — 2. *BEFEO*, XXXIII (1), p. 310, H. Parmentier, *Examen du Nivellement d'Angkor.* — 3. *BEFEO*, XXXVII (2), p. 664-pl. CX, *Carte archéologique d'Angkor Thom.*

BIBLIOGRAPHIE

E. Aymonier, *Le Cambodge. I: Le royaume actuel. II: Les provinces siamoises. III: Les groupes d'Angkor*, Paris, 1901-1903, 3 vol.

Index (G. Cœdès) in *BCAI* 1911, p. 85 et suiv.

Général de Beylie, *Le palais d'Angkor Vat*, Hanoi 1903.

J. Boisselier, *Le Cambodge*, Manuel d'Archéologie d'Extrême-Orient sous la direction générale de H. Hierche Première partie: Asie du Sud-Est sous la direction de G. Cœdès, Paris 1966.

C. E. Bouillevaux, *Voyages dans l'Indo-Chine* (1848-1856), Bar-le-Duc. Paris, 1858.

— *Ma visite aux ruines cambodgiennes en* 1850, St-Quentin, 1863.

J. Commaille, *Notice archéologique in Le Bayon d'Angkor Thom* de H. Dufour, Paris, 1914.

C. Cœdès, *Les inscriptions du Bayon*, *BCAI*, 1913.

— *Notes sur la décoration cambodgienne*, *BEFEO* XIII, fasc. 3 Hanoi, 1913.

— *Notes sur Tcheou Ta-Kouan*, *Étude cambodgienne* XIII, *BEFEO* XVIII, Hanoi, 1918.

— *La date du Bayon*, *Étude cambodgienne* XIX, *BEFEO* XXVIII, Hanoi, 1928, p. 81 et suiv.

— *Quelques suggestions sur la méthode à suivre pour interpréter les bas-reliefs de Banteay Chmar et du Bayon*, *BEFEO* XXXII, Hanoi, 1932.

— *Un grand roi du Cambodge Jayavarman VII*, Phnom Penh, 1935.

— *Pour mieux comprendre Angkor*, Paris, 1947.

— *Les états hindouisés d'Indochine et d'Indonésie* (Histoire du Monde d'E. Cavaignac vol. VIII), Paris, 1948.

— *L'épigraphie des monuments de Jayavarman VII*, *BEFEO* XLIV, Hanoi, 1954.

R. Dalet, *Essai sur les moulures de baies des monuments d'Angkor*, *BEFEO* XXXIV, Hanoi, 1934, p. 601 et suiv.

R. Delaporte, *Voyage au Cambodge*, *L'Architecture Khmère*, Paris, 1880.

H. Dufour et G. Carpeaux, *Le Bayon d'Angkor Thom*, Paris, 1910.

L. Finot, *Lokeçvara en Indochine in Études asiatiques*, publication EFEO, vol. I Hanoi, 1925.

L. Fournereau, J. Porcher, *Les ruines d'Angkor*, Paris, Leroux, 1890.

M. Glaize, *Les monuments du groupe d'Angkor*, 3e éd., Paris, 1964.

V. Gouloubew, *Le cheval Balaha*, *BEFEO* XXVII, Hanoi, 1927, p. 226 et suiv.

B. P. Groslier, *Angkor, hommes et pierres*, Paris, 1956.

— *Angkor et le Cambodge au XVIe siècle*, Paris, 1958.

— *Indochine. Carrefour des arts*, Paris, 1961.

G. Groslier, *Arts et archéologie khmers* (revue dirigée par), Paris de 1921 à 1926.

— *Troisième recherche sur les Cambodgiens*, *BEFEO* XXXV, p. 159 et suiv.

L. de Lajonquière, *Inventaire descriptif des monuments du Cambodge*, publication EFEO, Paris, 1902, 1906, 1911, 3 vol.

H. Marchal, *Sondage au Bayon*, *BEFEO* XXXVII, Hanoi, 1937, p. 637 et suiv.

— *Nouveau guide d'Angkor*, Phnom Penh, 1961.

J. de Mecquenem, *Les bâtiments annexes de Ben Mela*, *BEFEO* XIII, Hanoi, 1913, p. 1 et suiv.

H. Mouhot, *Voyage dans les royaumes de Siam de Cambodge de Laos et autres parties centrales de l'Indochine*, Paris, 1863.

J. Moura, *Le royaume de Cambodge*, Paris, 1883, 2 vol.

P. Mus, *Le symbolisme à Angkor Thom. Le « Grand Miracle » du Bayon*, C. r. de l'Académie des inscriptions et Belles-Lettres, 1936, p. 57 et suiv.

P. Paris, *L'importance rituelle du Nord-Est et ses applications en Indochine*, *BEFEO* XLI, Hanoi, 1941, p. 303 et suiv.

H. Parmentier, *Modifications subies par le Bayon au cours de son exécution. Notes d'archéologie indochinoise VIII*, *BEFEO* XXVII, Hanoi, 1927, p. 149 et suiv.

— *Examen du nivellement d'Angkor*, *BEFEO* XXXIII, p. 310 et suiv.

— *Autres modifications subies par le Bayon au cours de son exécution. Notes d'archéologie indochinoise IX*, *BEFEO* XXXVI.

P. Pelliot, *Œuvres posthumes* III, *Mémoires sur les coutumes du Cambodge de Tcheou Ta-Kouan*, Paris, 1951.

D. Seckel, *L'art du bouddhisme*, Paris, 1963.

Ph. Stern, *Diversité et rythmes des fondations royales khmères*, *BEFEO* XLIV, Hanoi, 1954.

— *Les monuments du style du Bayon et Jayavarman VII*, publication du Musée Guimet, Paris, 1966.

A. Tissandier, *Cambodge et Java*, Paris, 1926.

PREMIÈRE PARTIE

ILLUSTRATIONS

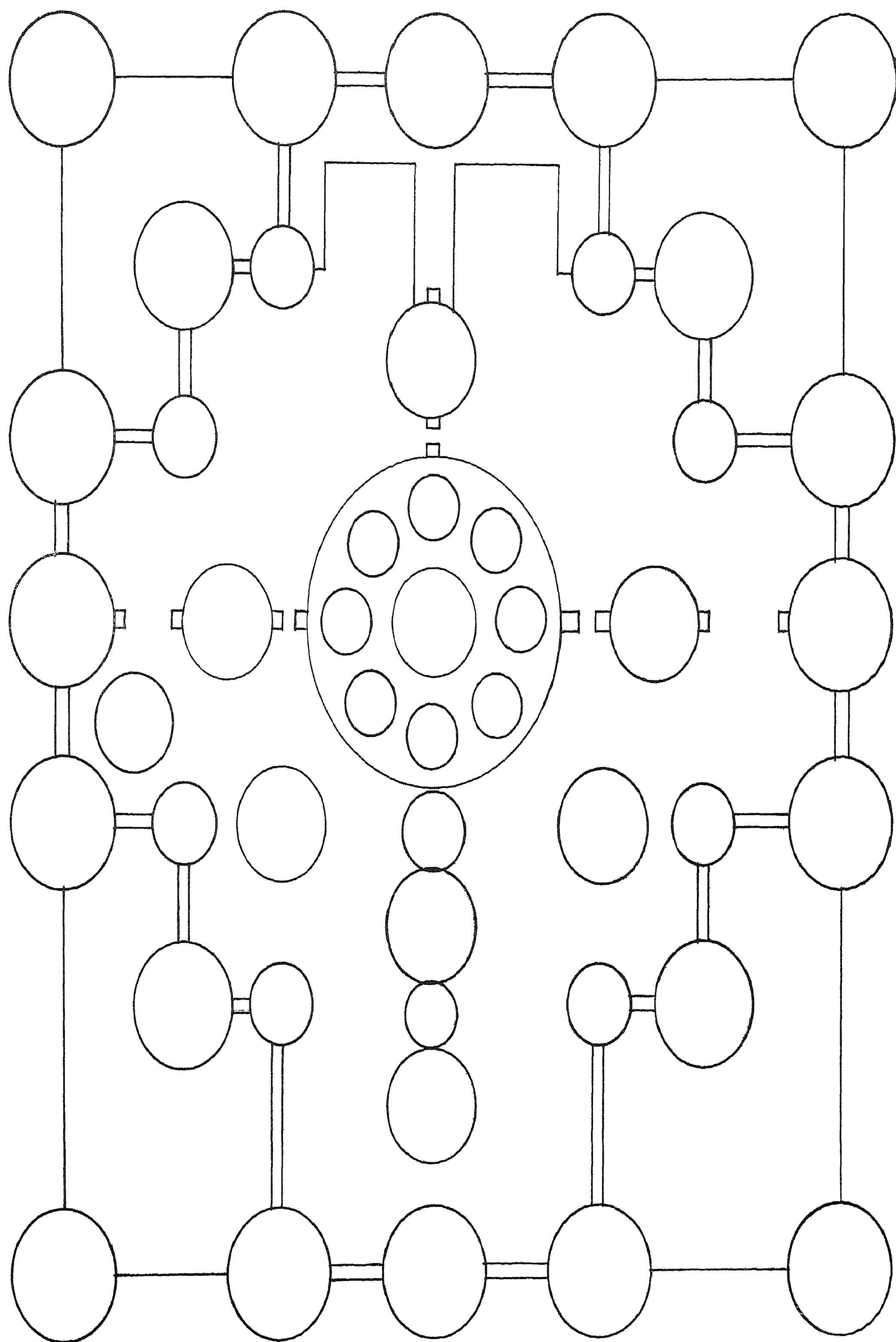


Fig. 1. — Schéma de la disposition des tours du Bayon.

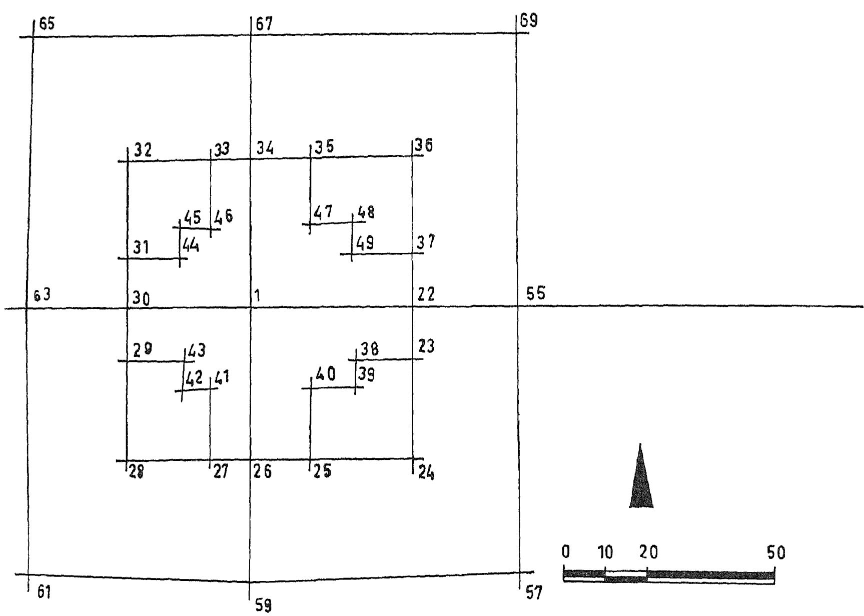


Fig. 2. — Implantation des axes du monument.

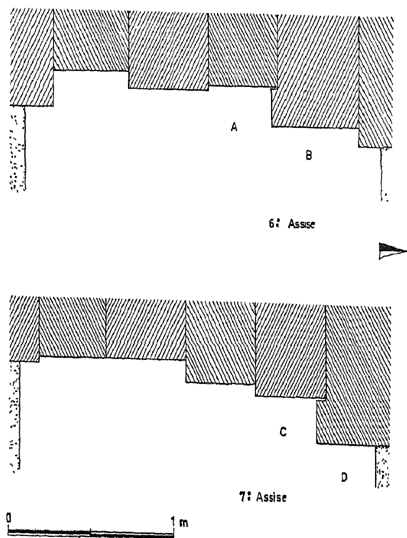


Fig. 3. — Sondage By 2a, soubassement de la deuxième galerie.

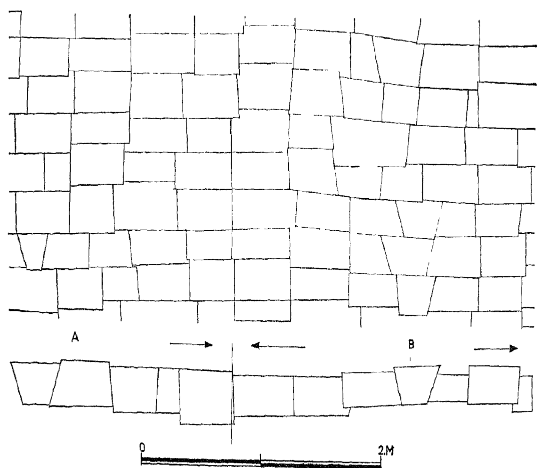
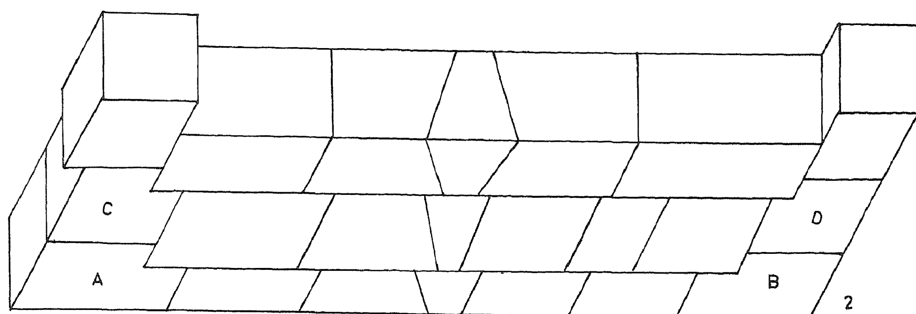


Fig. 4. — Première galerie, face Sud, aile Est, détail de l'appareil.



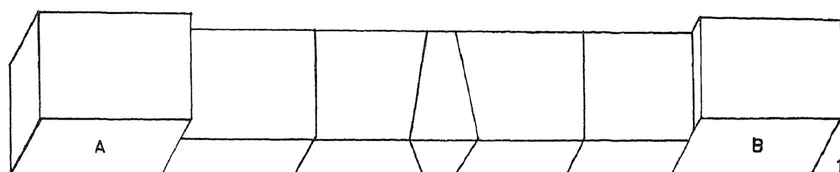


Fig. 5 — Schéma de construction d'un mur.

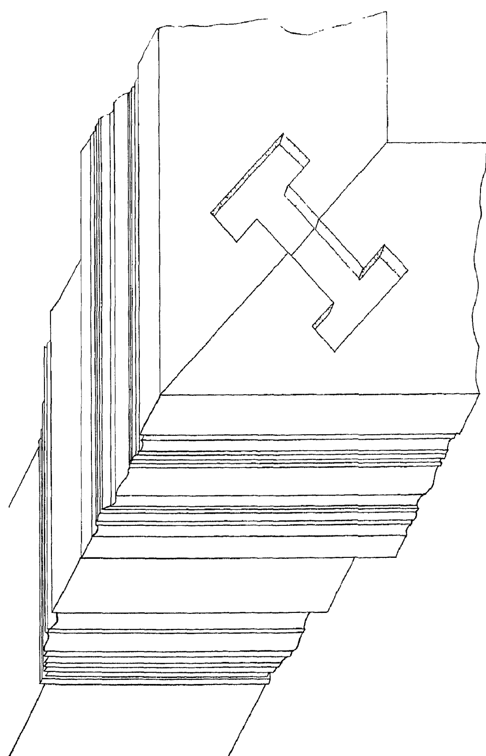


Fig. 6. — Logement d'un crampon sur un angle d'architrave.

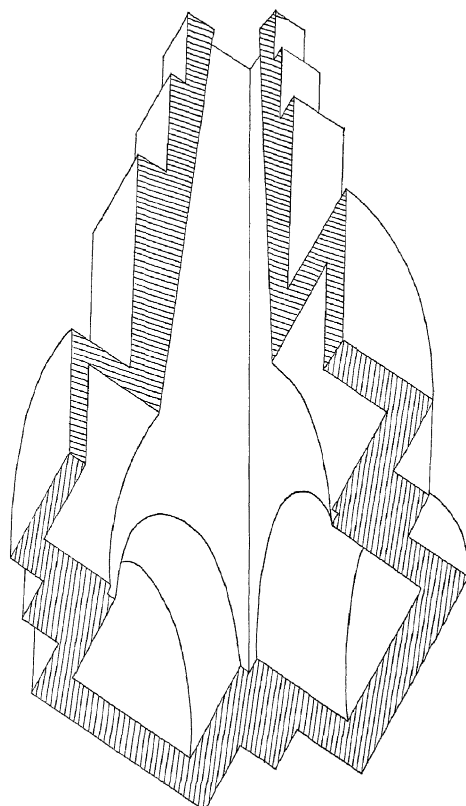


Fig. 7. — Schéma de construction d'une tour sur quatre arcs en encorbellement.

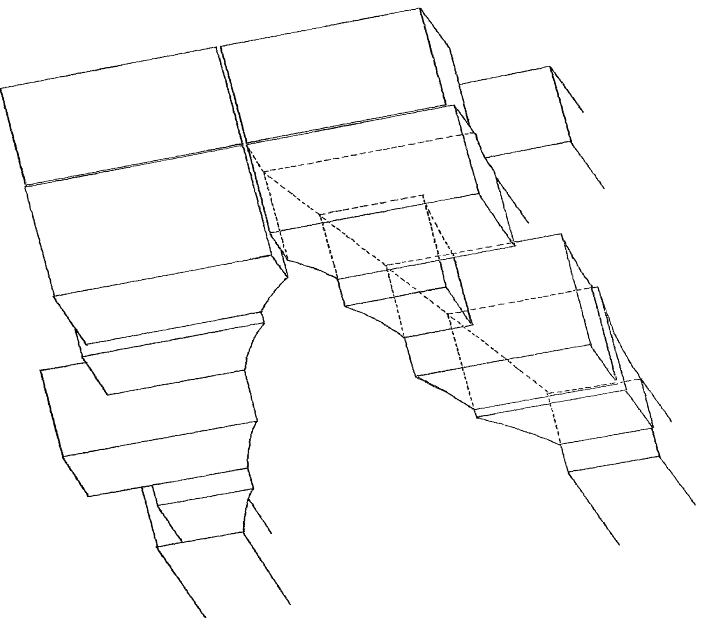


Fig. 8. — Schéma d'une voûte d'arête en encorbellement.

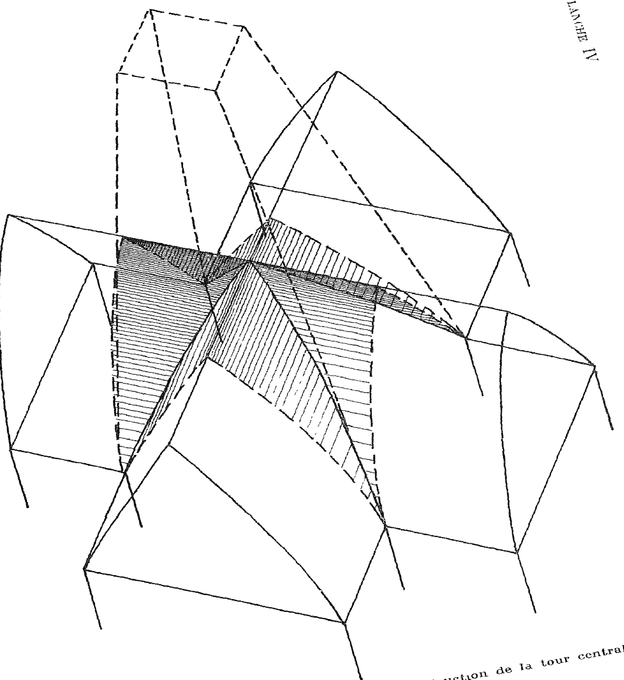
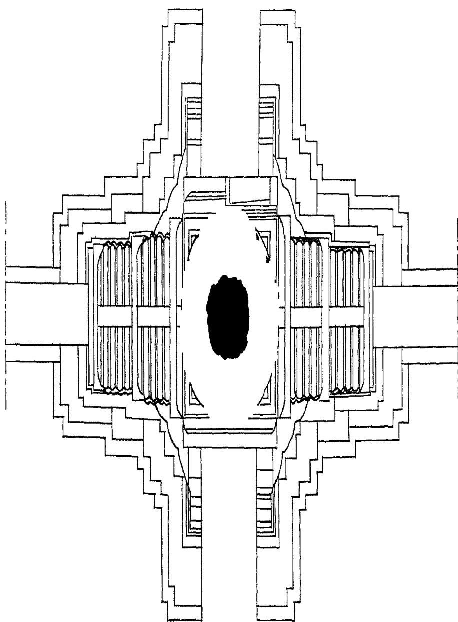
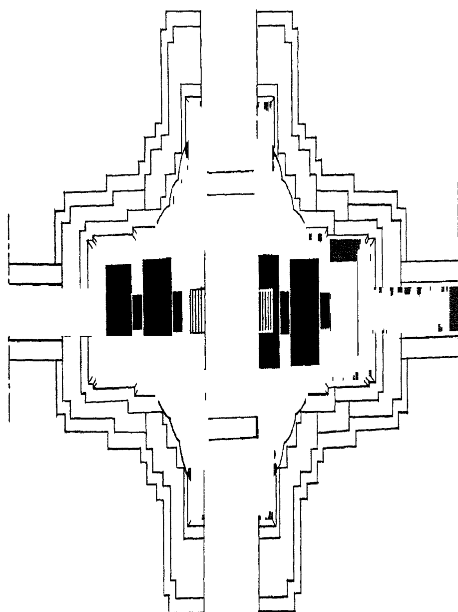


Fig. 9. — Preah Stung, schéma de construction de la tour centrale.







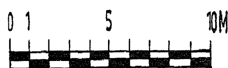
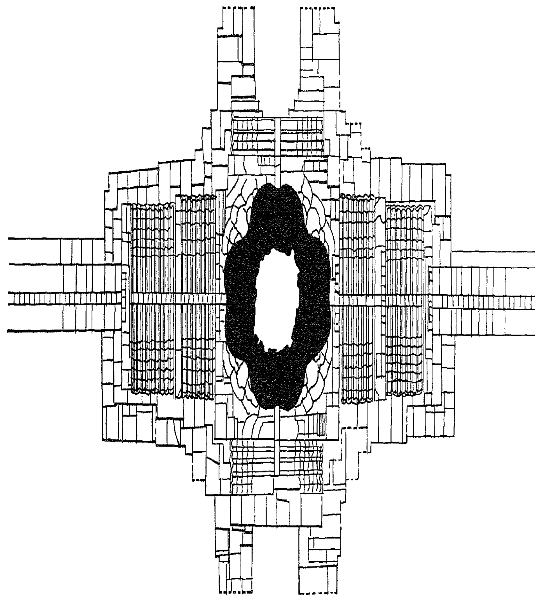


Fig. 10. — Tâ Prohm, pavillon d'entrée IV Nord, plans.





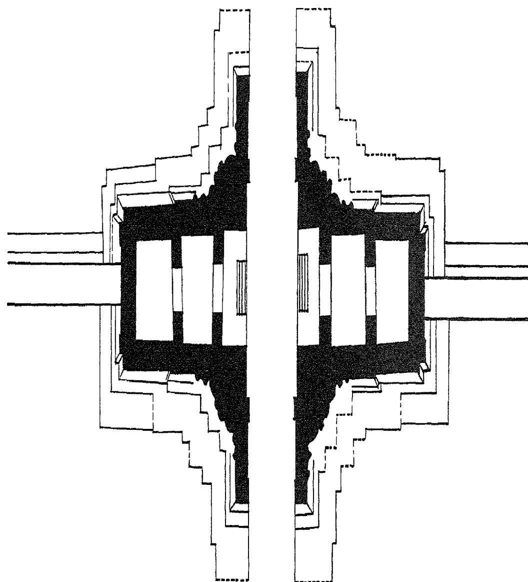
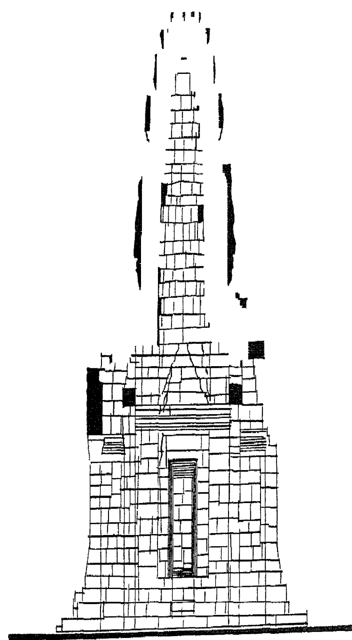
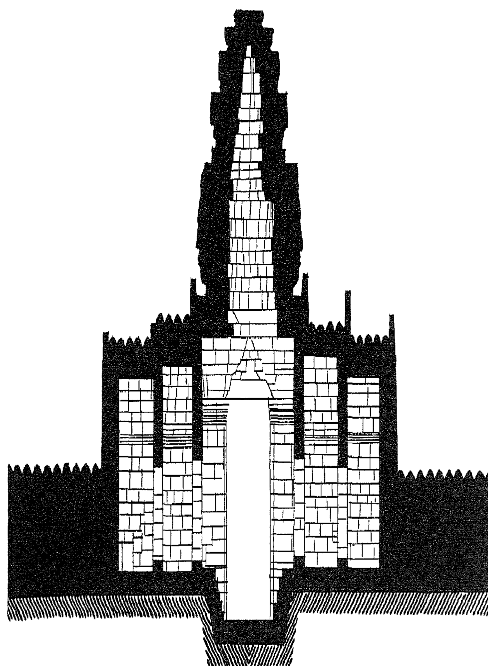
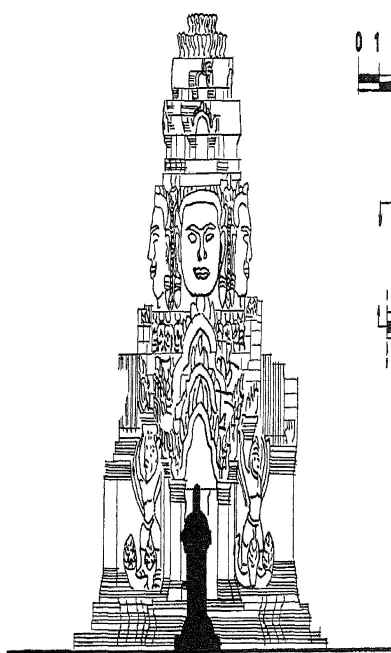


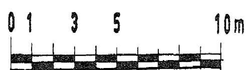


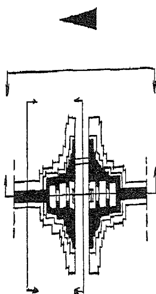
Fig. 11. — Banteay Kdei, pavillon d'entrée IV Est, plans.











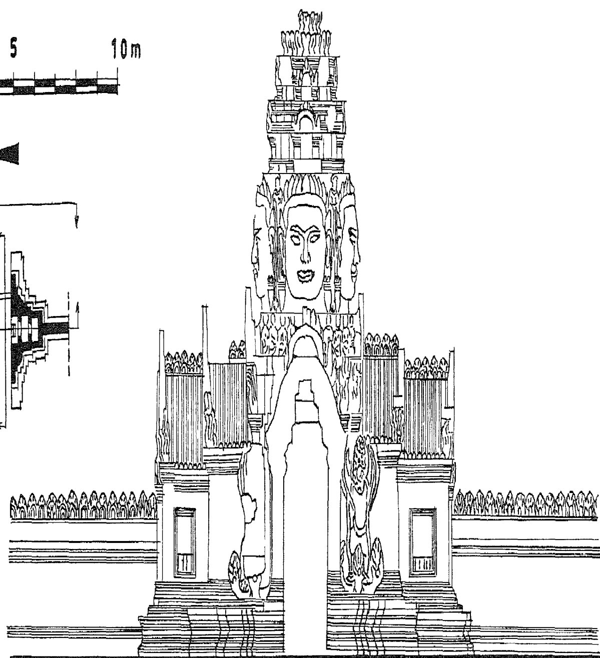


Fig. 12. — Tà Prohm, pavillon d'entrée IV Nord, coupes et élévations.

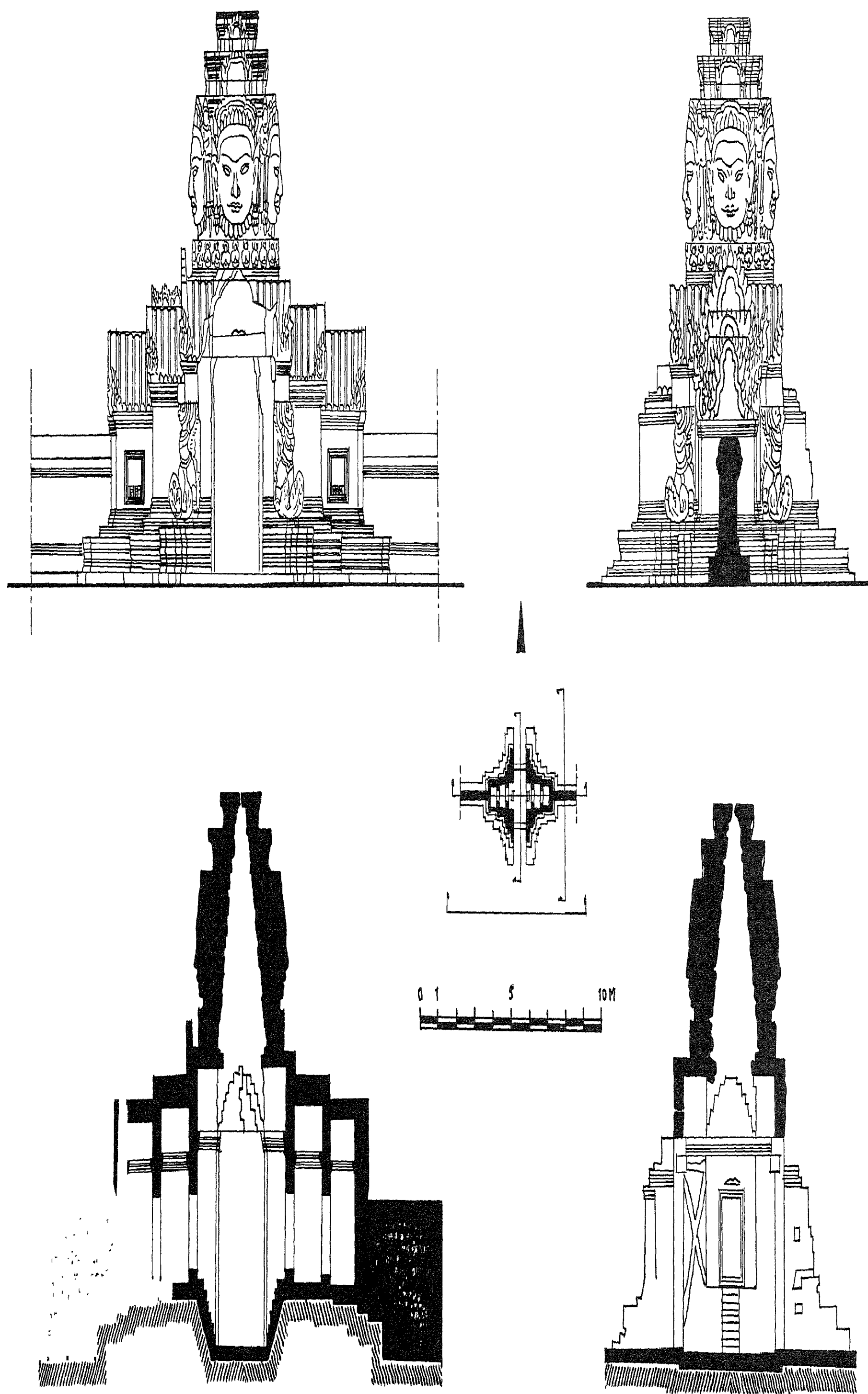


Fig. 13. — Banteay Kdei, pavillon d'entrée IV Est, coupes et élévations.

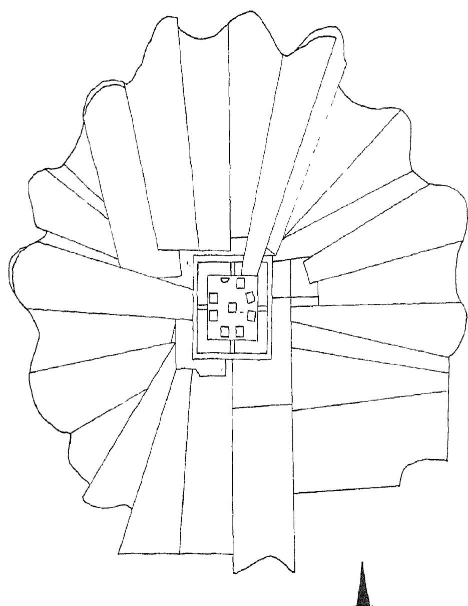




Fig. 14. — Plan du couronnement de la tour n° 4.

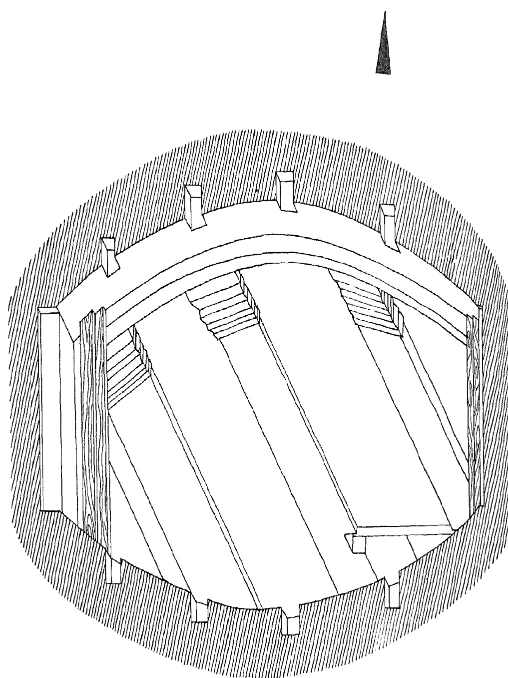
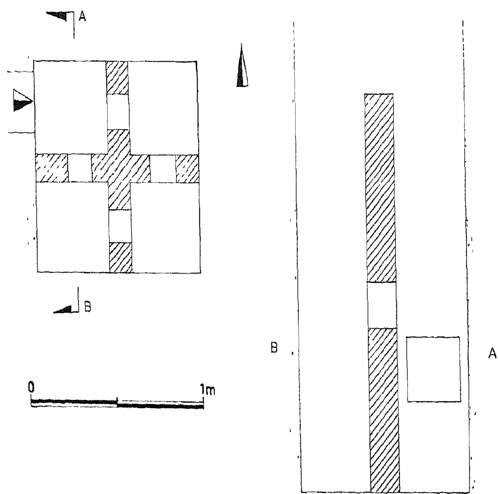


Fig. 15. — Logements du poutrage de la tour n° 1.



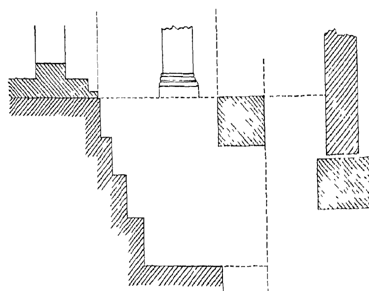


Fig. 17. — Coupe de l'escalier situé à l'Est de la tour 15.

← Fig. 16. — Chambre dégagée au fond de la citerne.

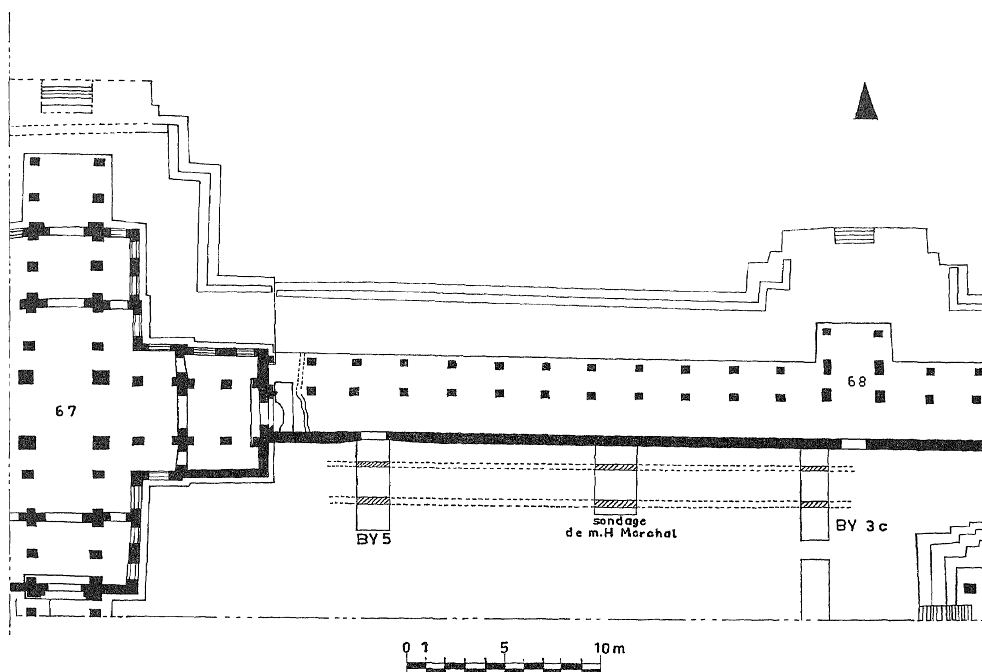


Fig. 18. — Plan de situation des sondages ouverts le long du mur aux bas-reliefs de la galerie du premier étage, face Nord, aile Est.

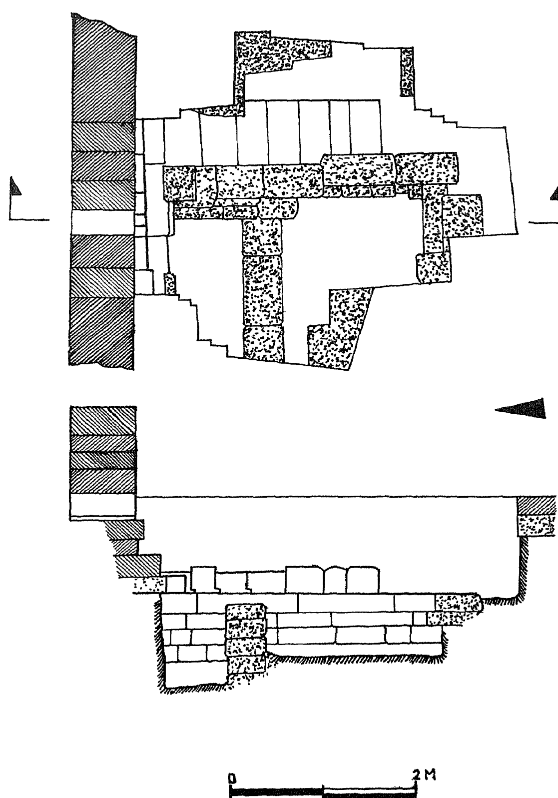


Fig. 19. — Sondage de M. H. Marchal le long du mur aux bas-reliefs du premier étage, face Nord, aile Est.

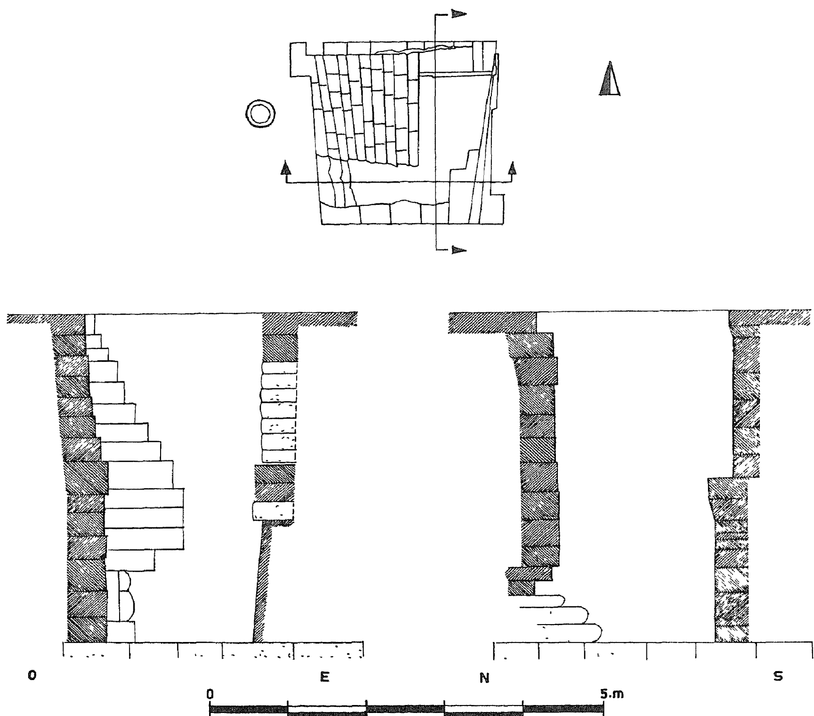


Fig. 20. — Sondage de M H Marchal sur la terrasse du troisieme étage au-dessus de l'extrados de la voûte de la citerne.

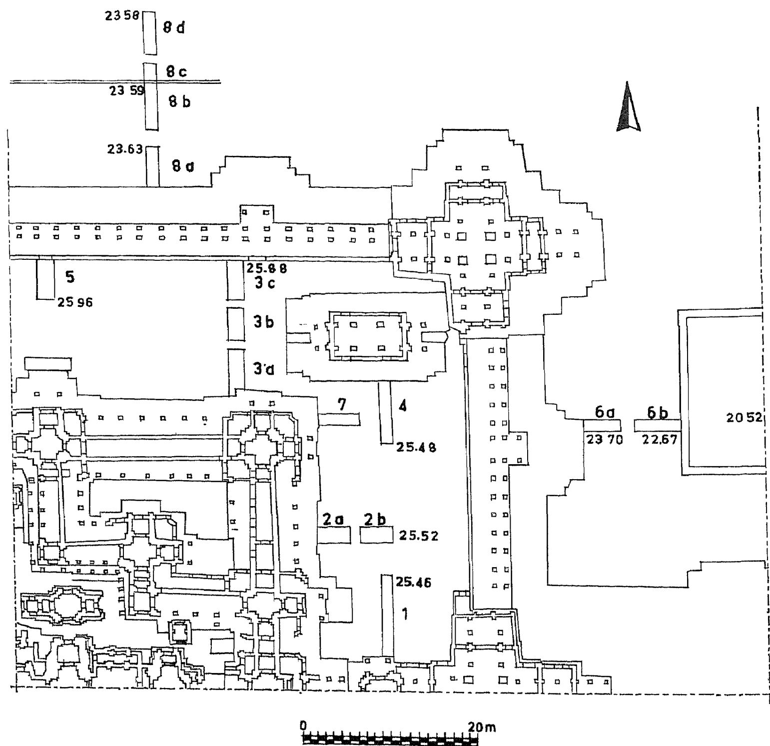


Fig. 21. — Plan de situation des sondages entrepris au Nord-Est du monument.

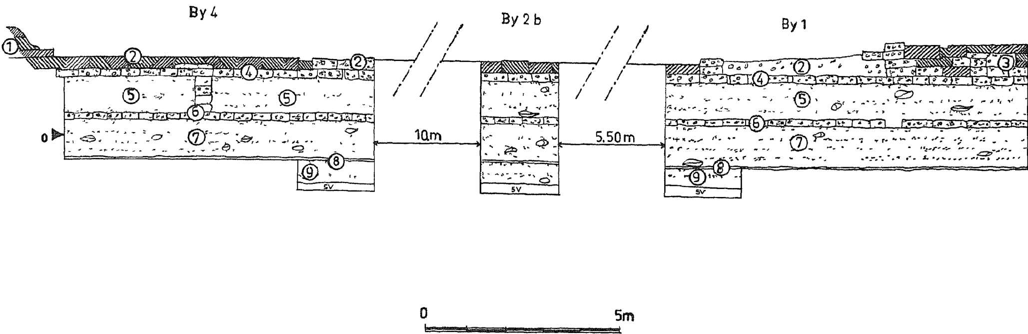


Fig. 22. — Coupe stratigraphique Nord-Sud, vue vers l'Est des sondages By 4, 2b et 1.

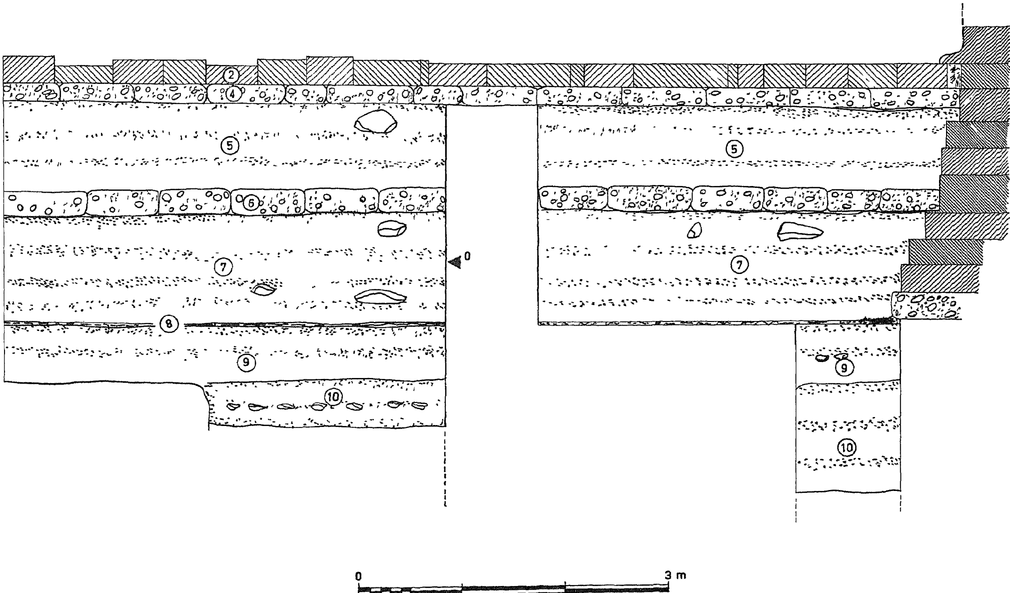


Fig. 23. — Coupe stratigraphique Est-Ouest, vue vers le Sud des sondages By 2a et 2b.

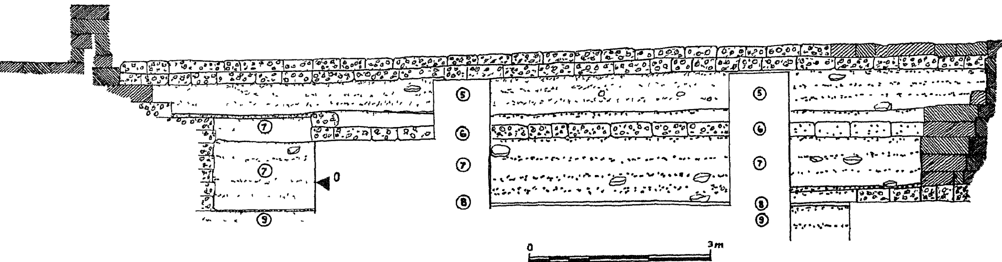


Fig. 24. — Coupe stratigraphique Nord-Sud, vue vers l'Est des sondages By 3a, 3b et 3c.

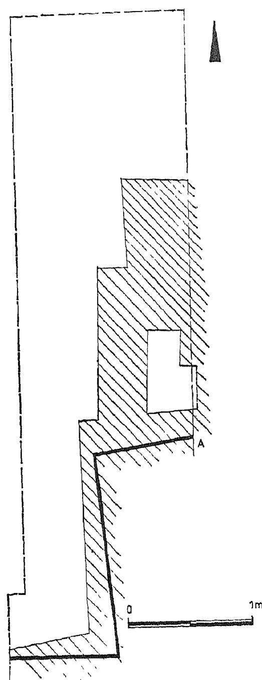


Fig. 25. — Sondage By 3a, plan des fondations du perron non achevé, couche 8

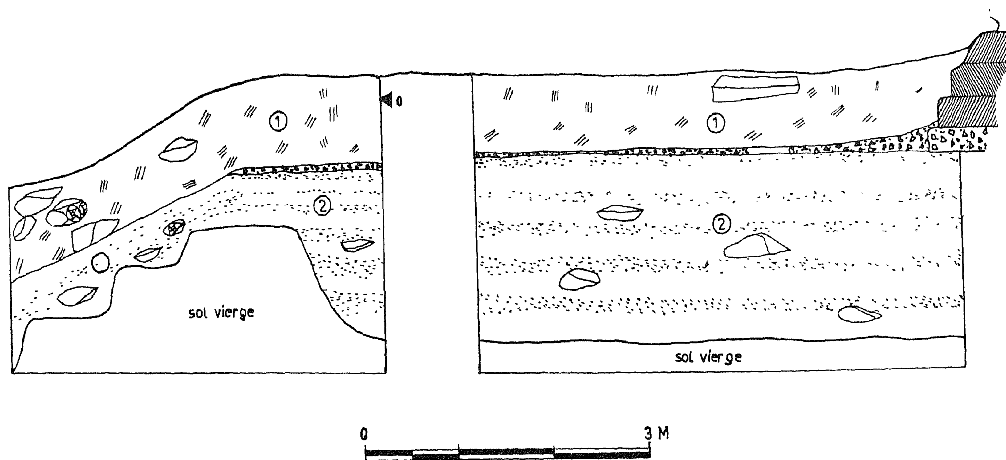


Fig. 26. — Coupe stratigraphique Est-Ouest, vue vers le Sud des sondages By 6a et 6b.

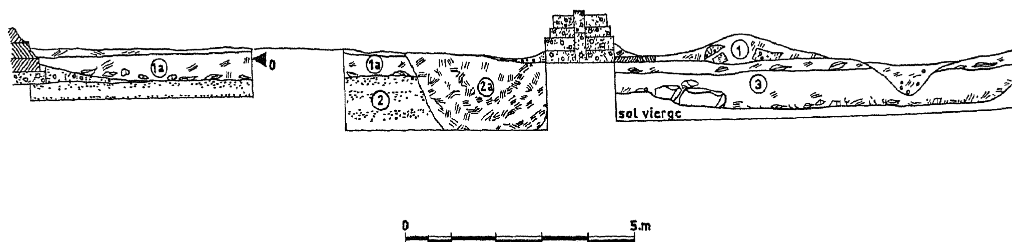


Fig. 27. — Coupe stratigraphique Nord-Sud, vue vers l'Ouest des sondages By 8a, 8b, 8c et 8d.

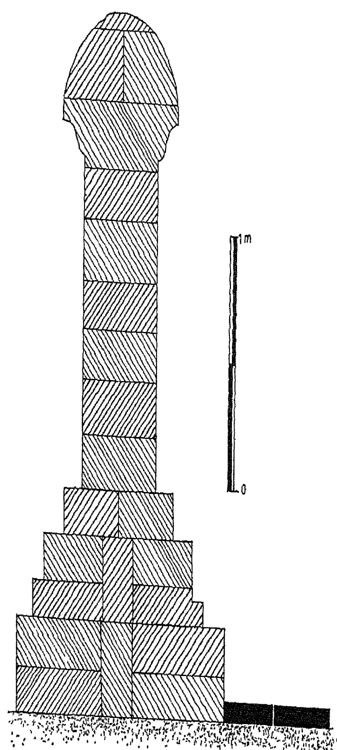
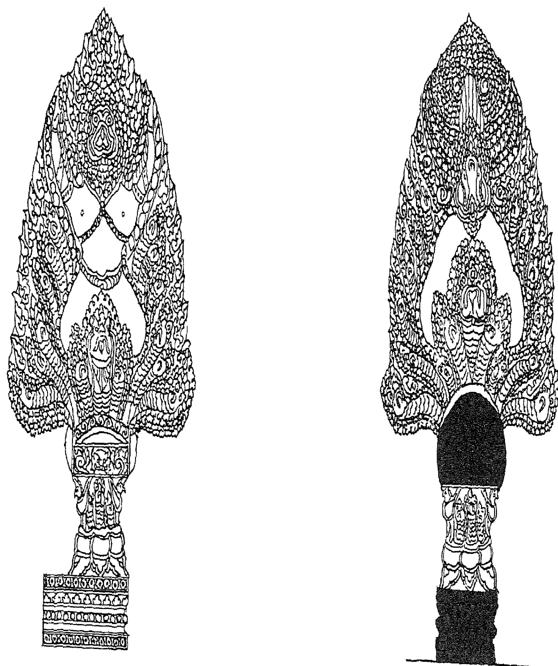


Fig. 28. — Coupe restituée du mur d'enceinte en latérite.



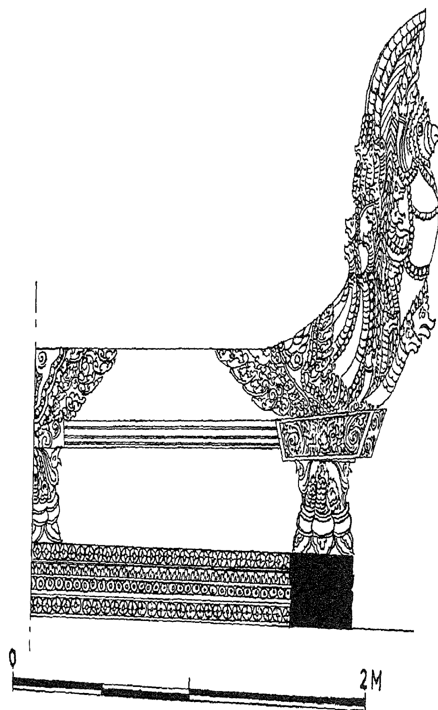


Fig. 29. — Coupe et élévation du nâga balustrade de la terrasse d'accès Est.

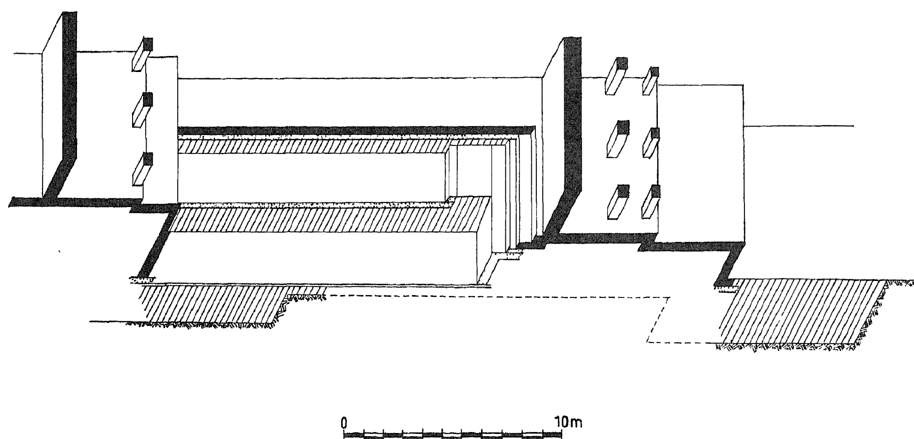


Fig. 30. — Schéma des fondations du premier et du deuxième étage.

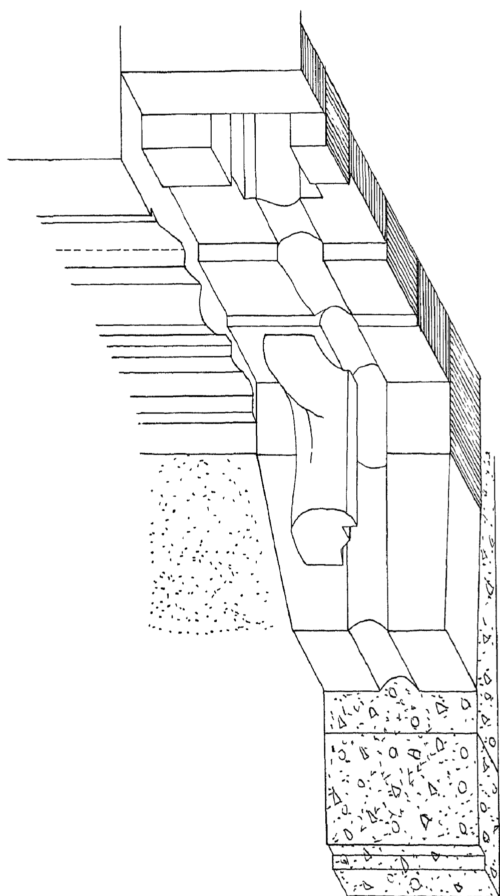


Fig. 31. — Schéma d'une évacuation d'eau du premier étage.

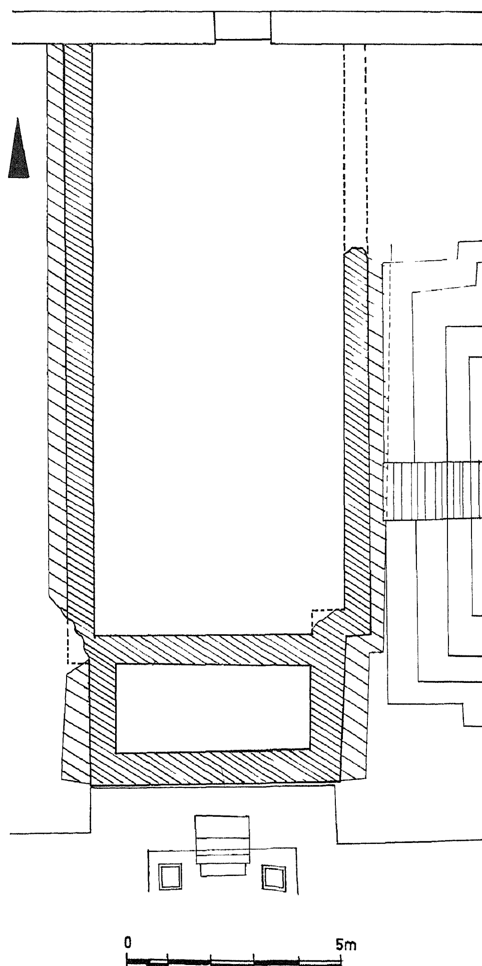


Fig. 32. — Plan des fondations de la salle-passage N.

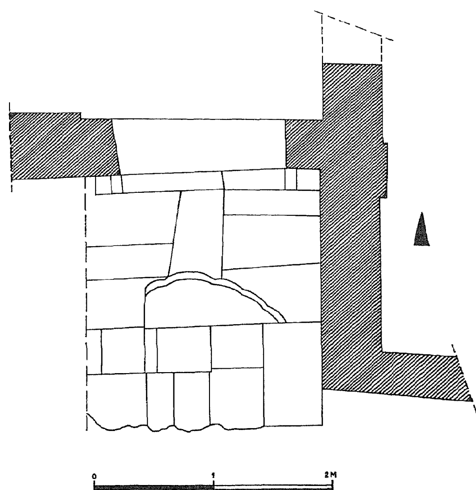


Fig. 33. — Plan de détail du vestibule d'entrée Nord de la salle-passage L

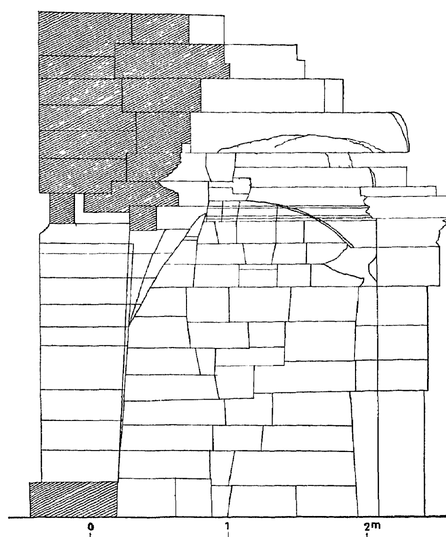


Fig. 35. — Élévation Nord du bouchage de la porte Sud de la loggia Sud-Est de la tour 22.

Fig. 34. — Schéma axonométrique de la tour 22.

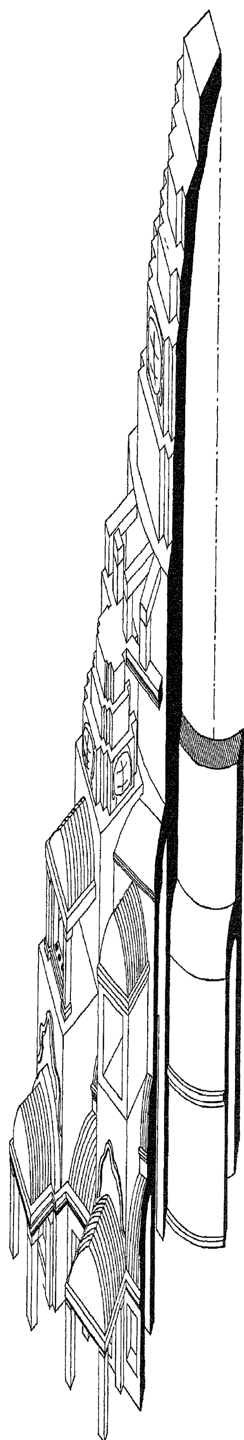


Fig. 36. — Schéma axonométrique du décor du massif central.

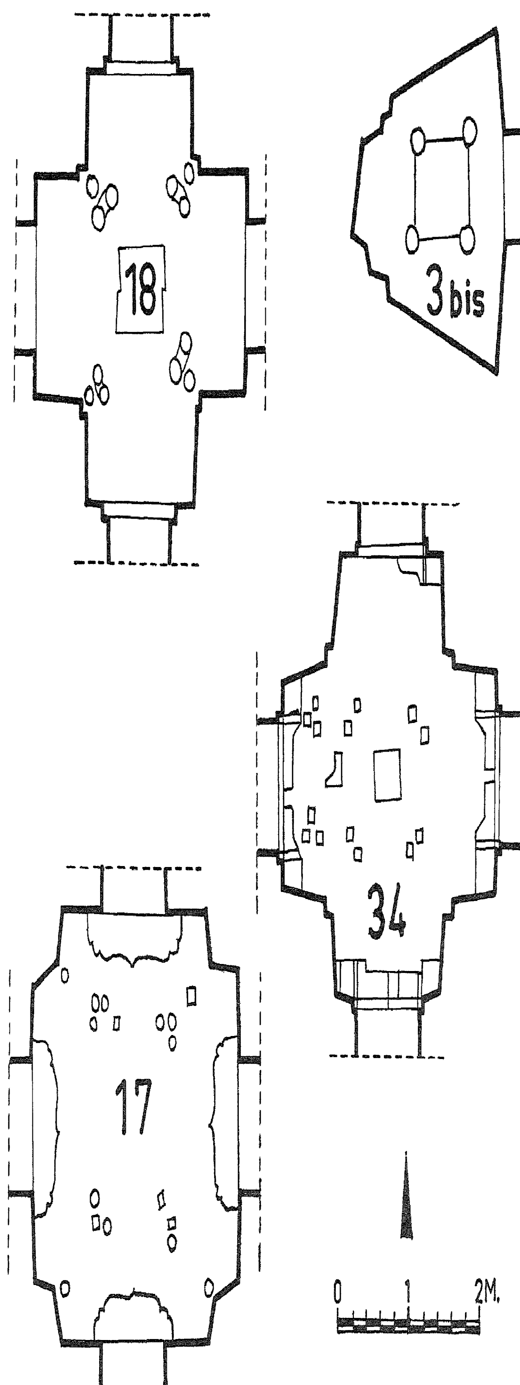


Fig. 37. — Plan de situation des trous de poteau situés dans les tours 17, 18, 3 *bis* et 34.

Fig. 38. — Schéma axonométrique de la tour 14.

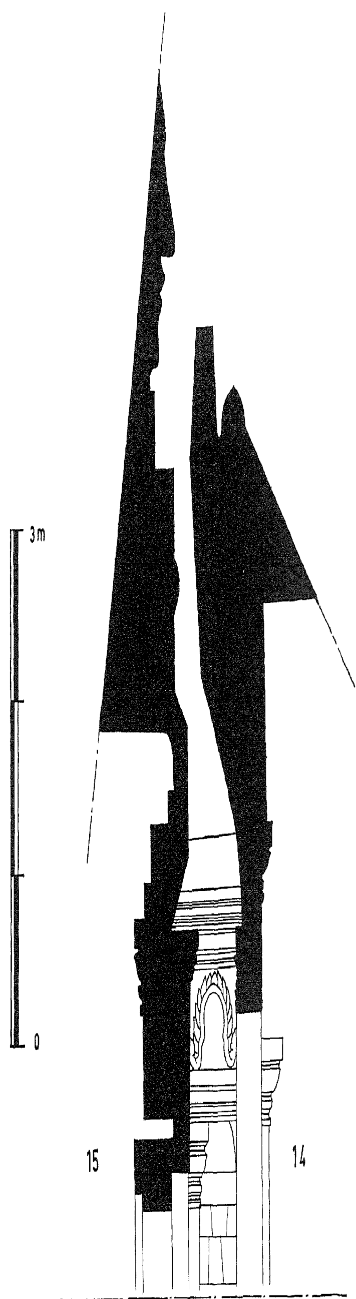


Fig. 39. — Coupe sur le fronton Est de la tour 14 et le fronton Ouest de la tour 15.

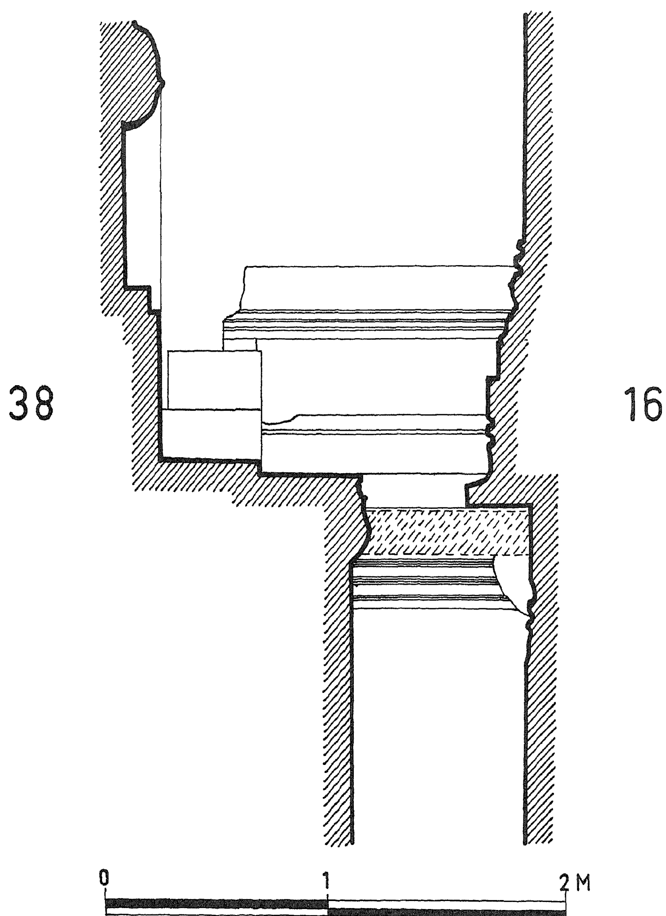


Fig. 40 — Coupe sur le fronton Ouest de la tour 38 et le soubassement de la tour 16.

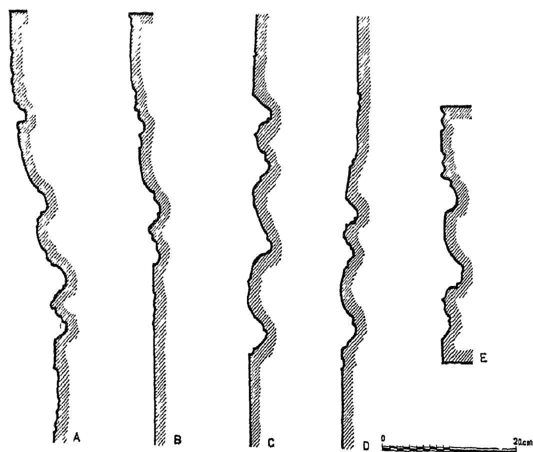


Fig. 41. — Profils de chapiteaux A et B de bases C et D et d'architrave E de la galerie extérieure du deuxième étage.

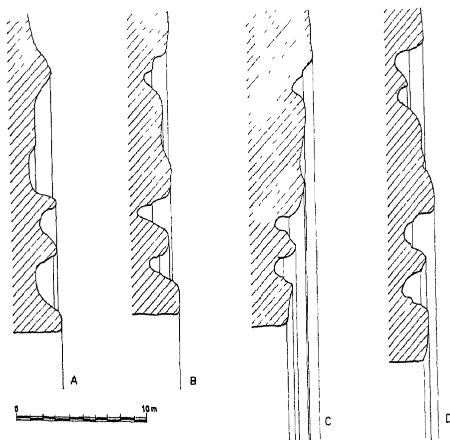


Fig. 42. — Profils des moulures de cadres de portes C et D et de fenêtre A et B.

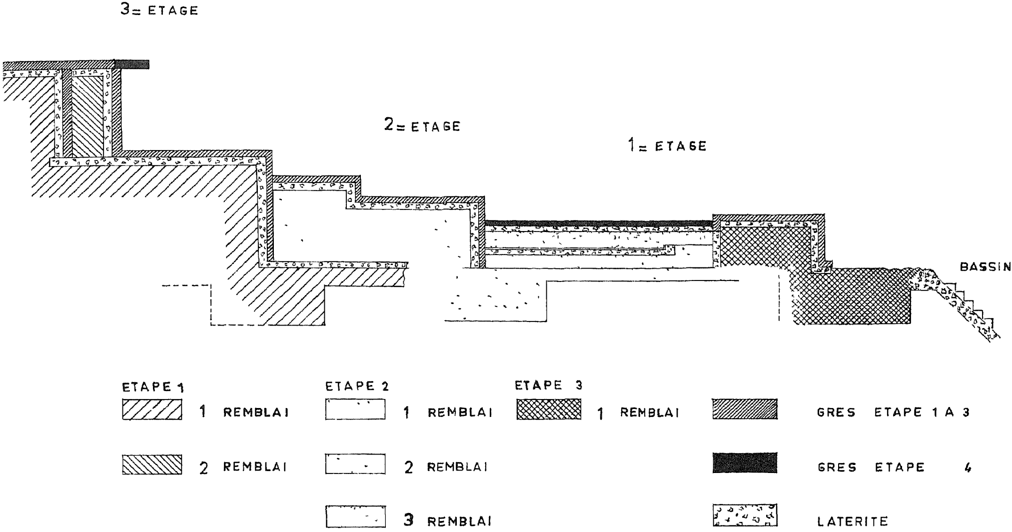


Fig. 43. — Schéma des différentes étapes de construction du monument.

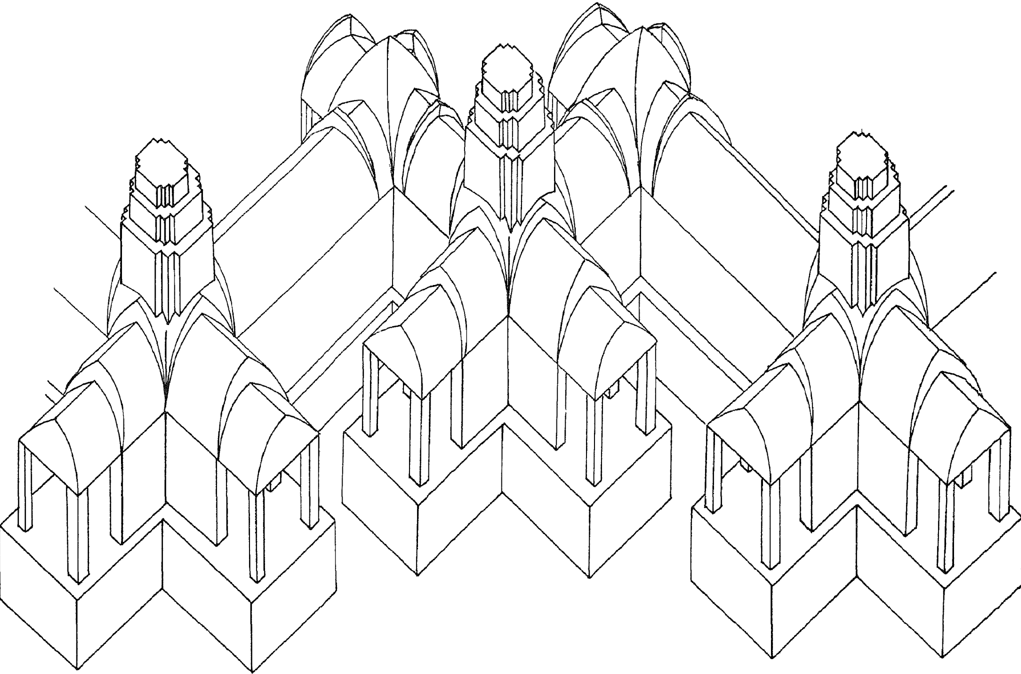


Fig. 44. — Schéma restituant l'aspect de la galerie du deuxième étage à la fin de la première étape de construction.

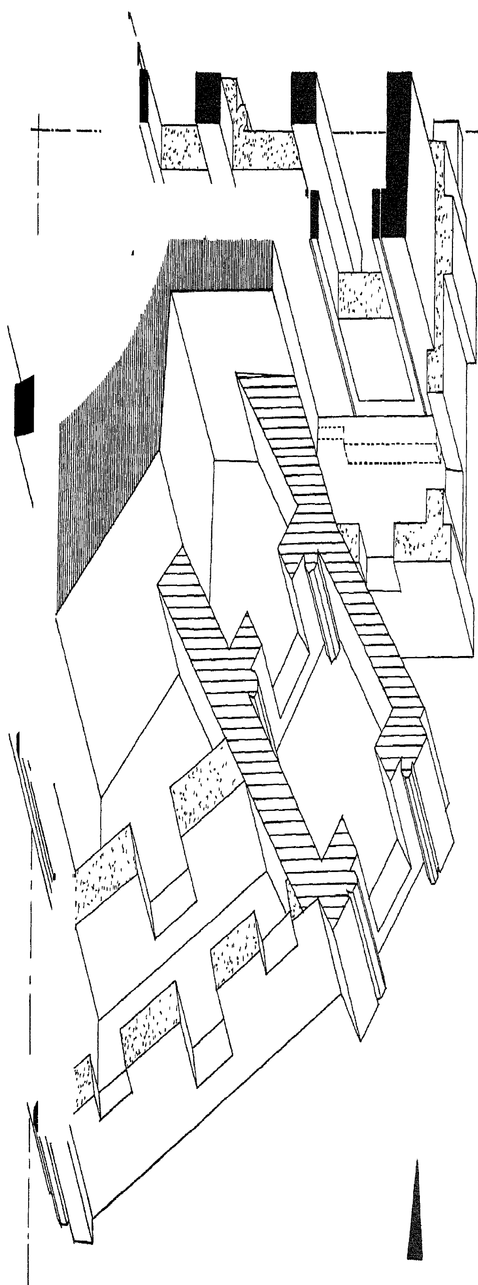


Fig. 45. — Schéma des différentes étapes de construction du massif central.

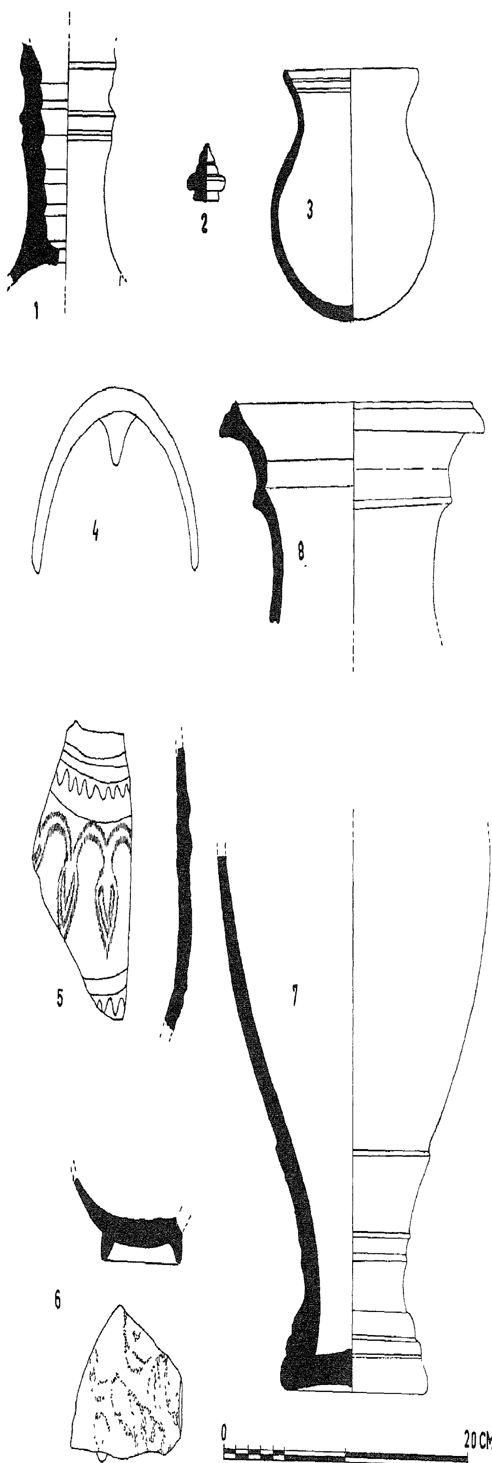
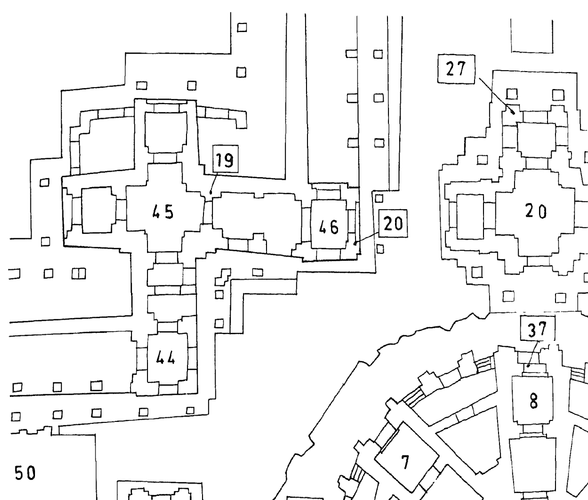
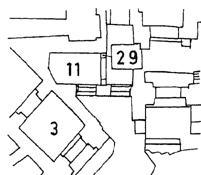


Fig 46. — Poteries découvertes dans les sondages.







0 1 5 10M

Fig 47 — Plan de situation des inscriptions omises sur la planche VII de l'Atlas.

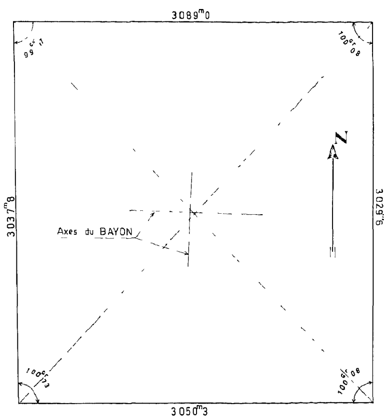


Fig 48 — Schema de situation du Bayon dans Angkor Thom

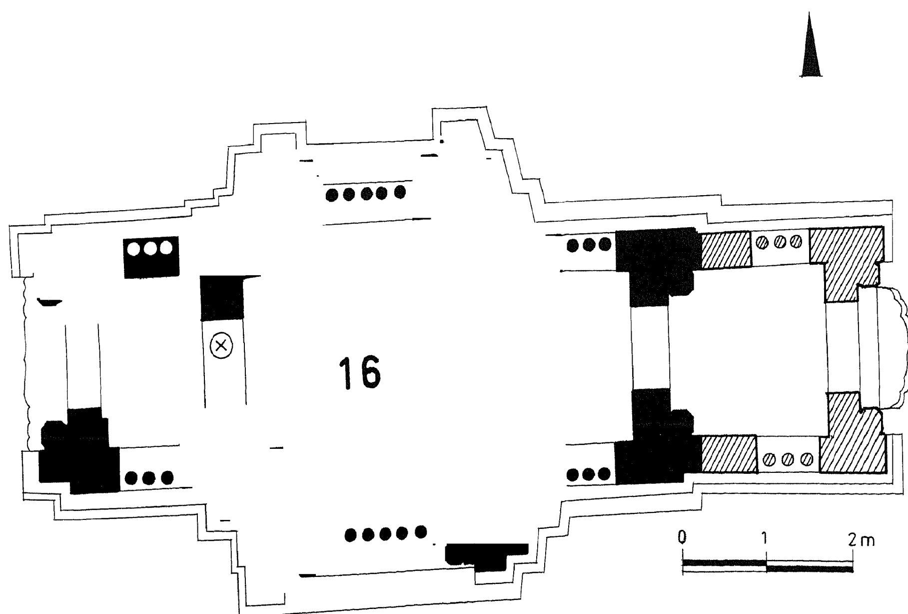
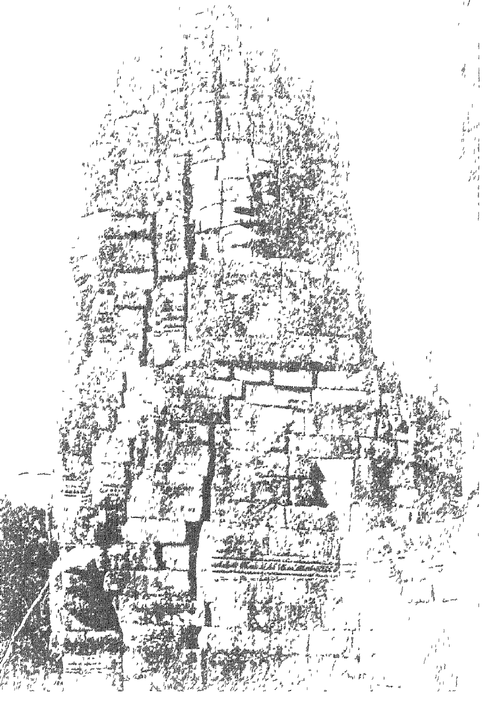


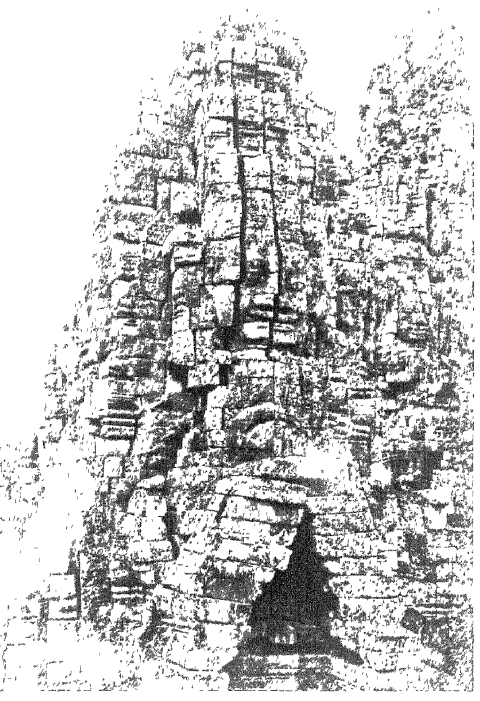
Fig. 49. — Situation du point de croisement des deux diagonales de la ville.



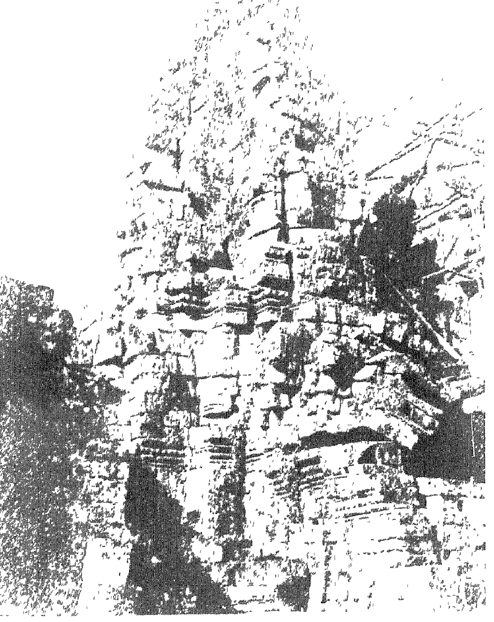
[illegible] Le Temple avant dégagement [illegible]



Ph. 2. — Tour 32 vue prise du Sud avant travaux (cl. GA)



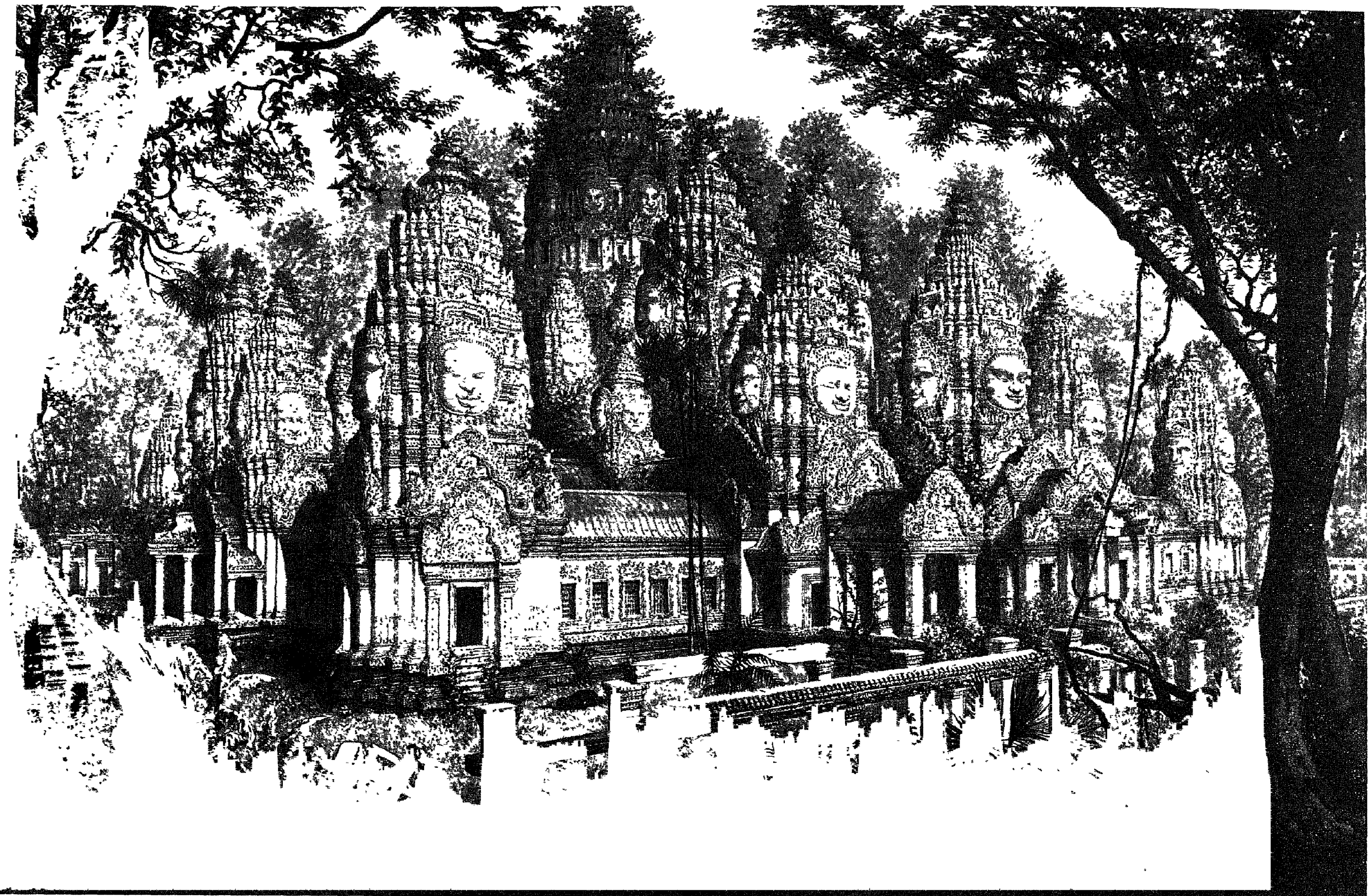
Ph. 3. — Tour 39 vue prise du Sud-Est avant travaux (cl. GA)



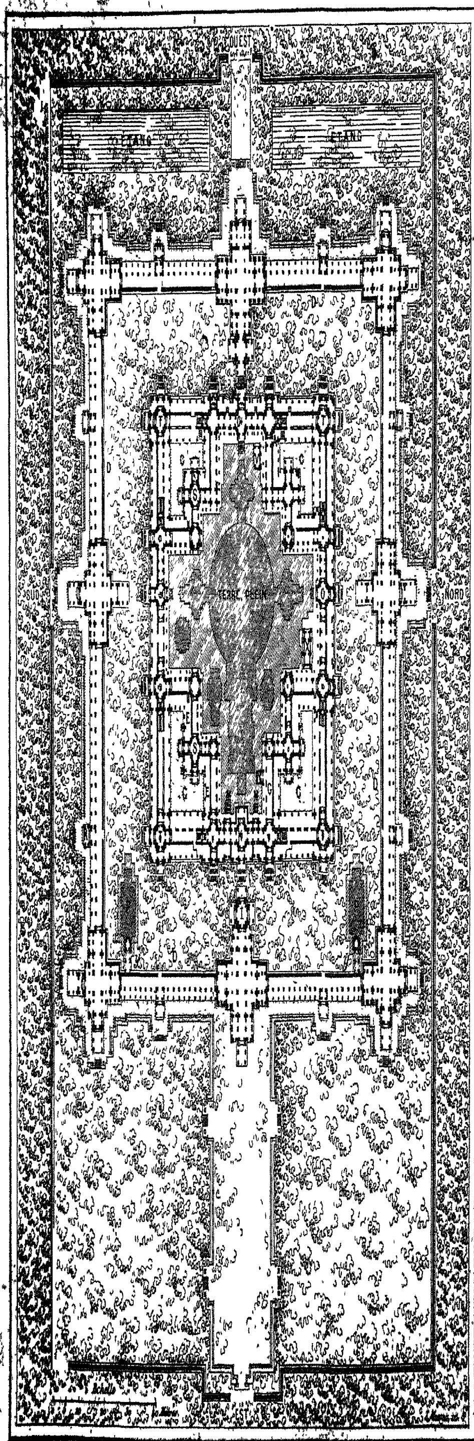
Ph. 4. — Tour 13 vue prise du Nord-Est avant travaux (cl. GA)



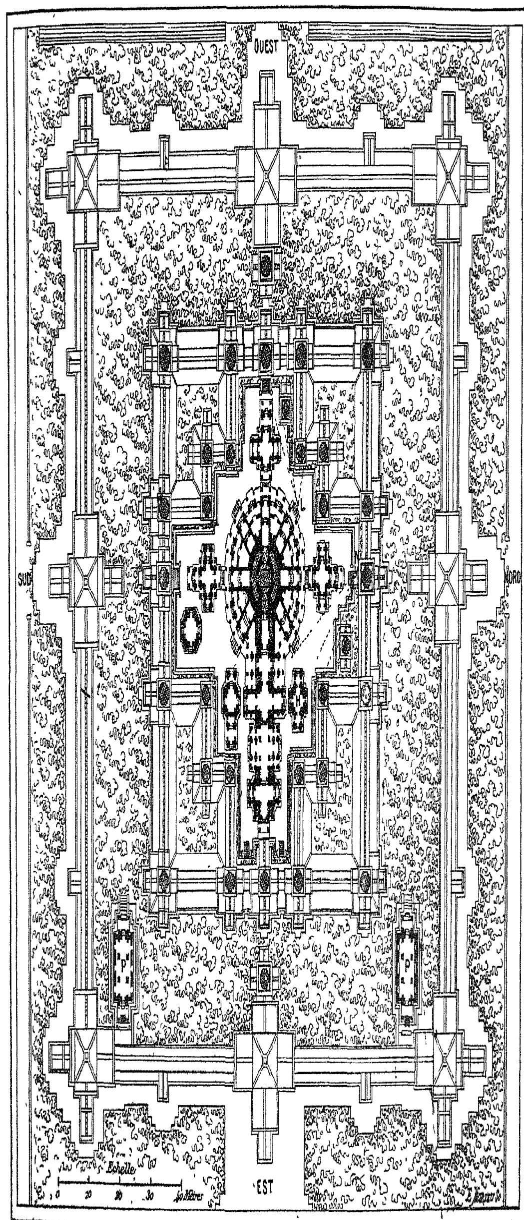
Ph. 5. — Banteay Kdei. Pavillon d'entrée IV Est (cl. GA)



Ph 6 – Le Bayon, lithographie de H Clerget d'après un dessin de L. Delaporte (cl CA)



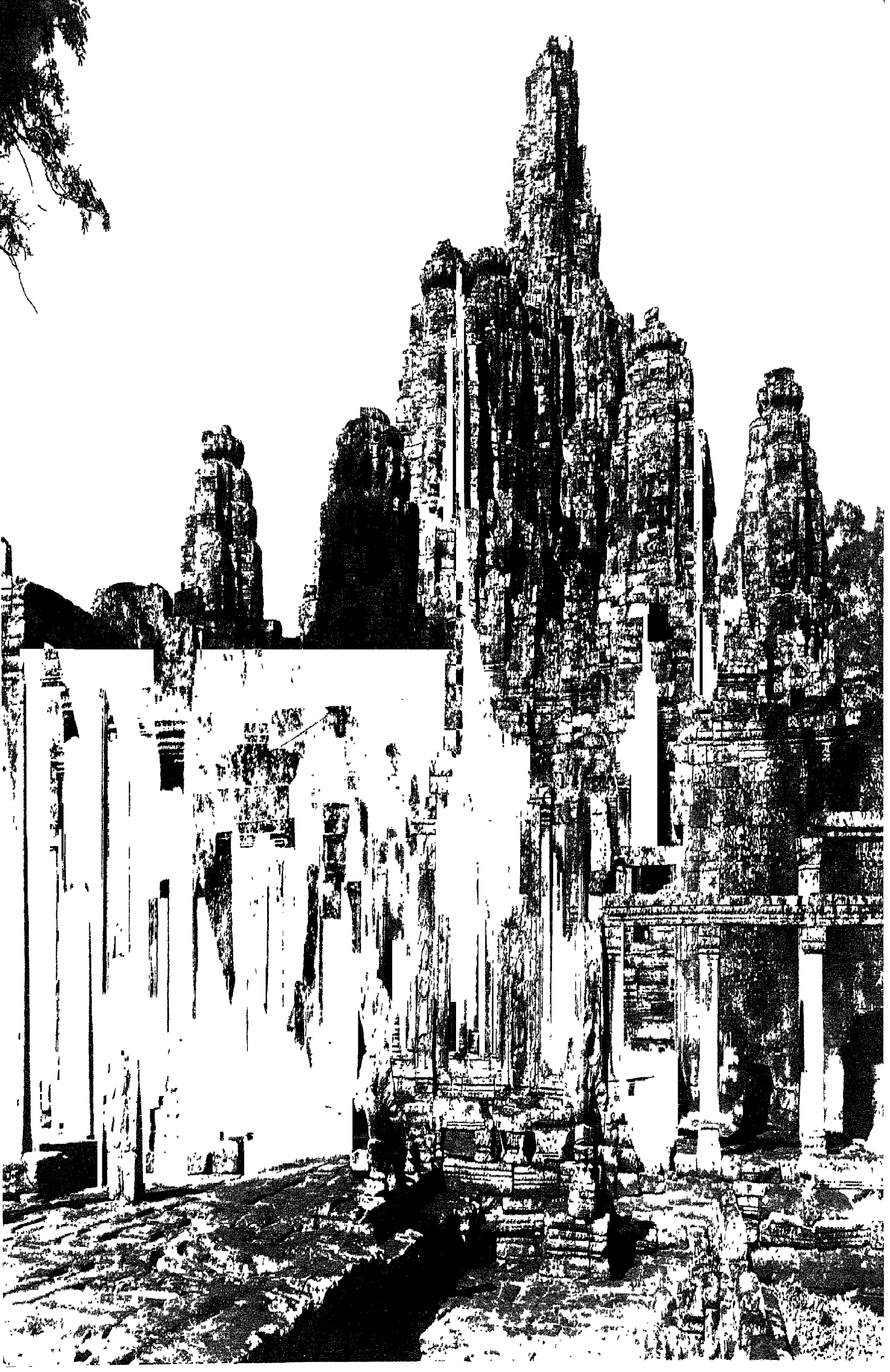
Ph 7. — Plan du premier et deuxieme etage par A Tissandier (cl CA)



Ph 8 — Plan du troisieme étage par A Tissandier (cl CA)



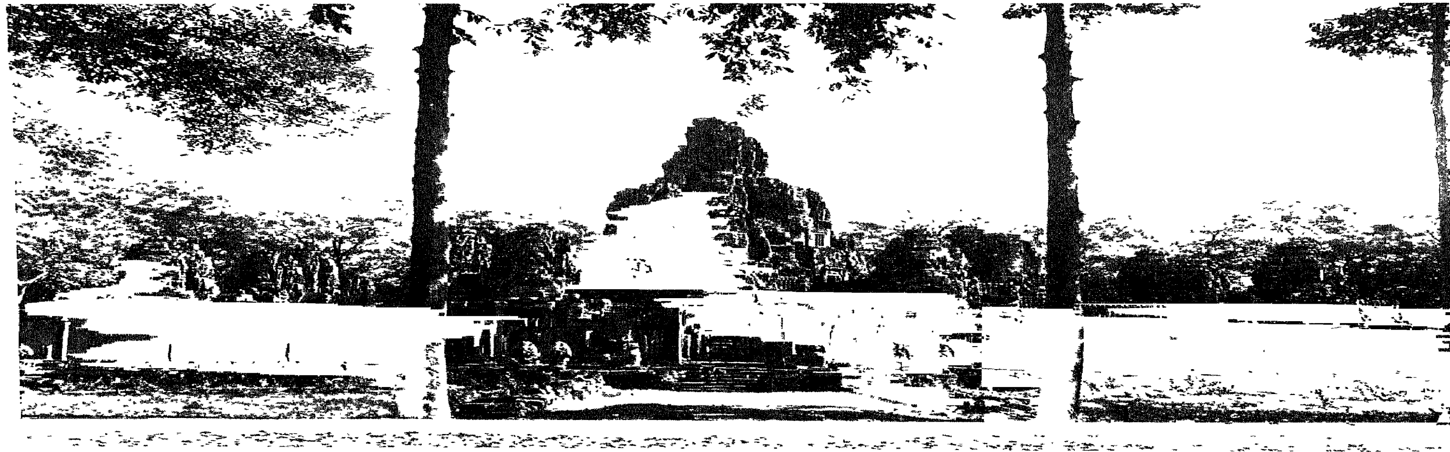
Ph. 9. — Vue aérienne du monument (cl. CA).



Ph. 10. — Façade Est du monument (cl. Ll).



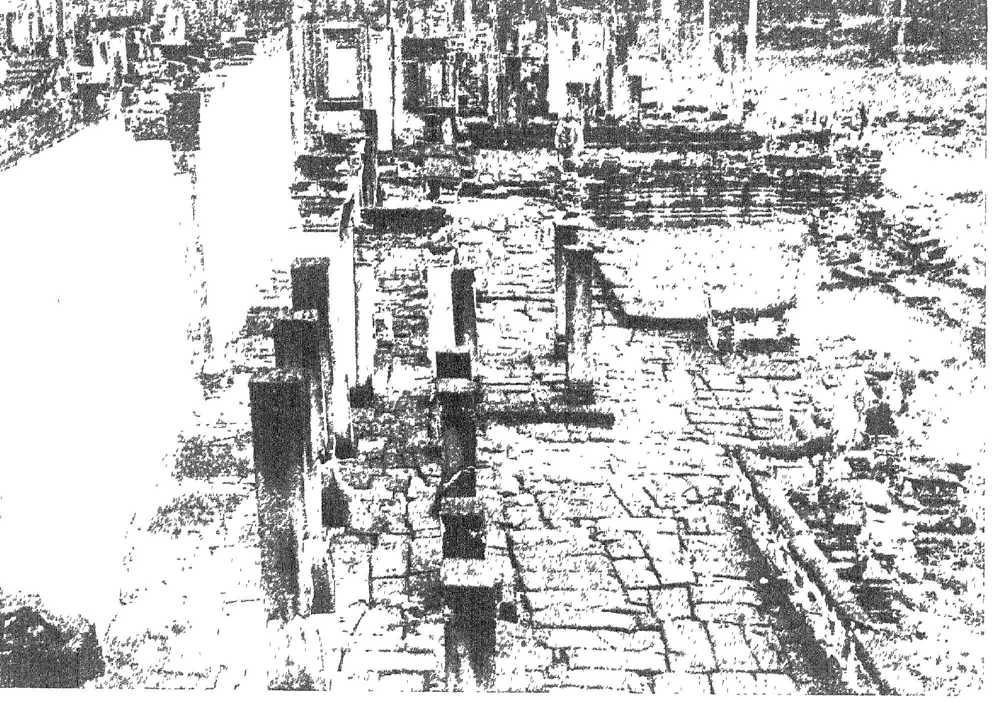
Ph. 11. — Façade Sud du Monument (cl. CA).



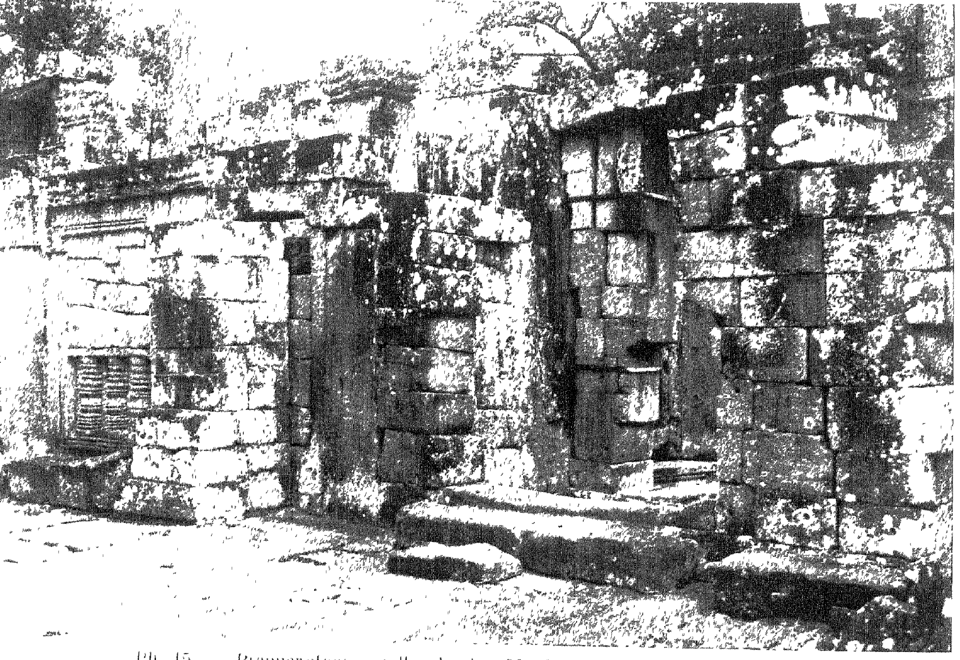
Ph. 12. — Façade Ouest du monument (cl. CA).



Ph. 13. — Façade Nord du monument (cl. G.A.).



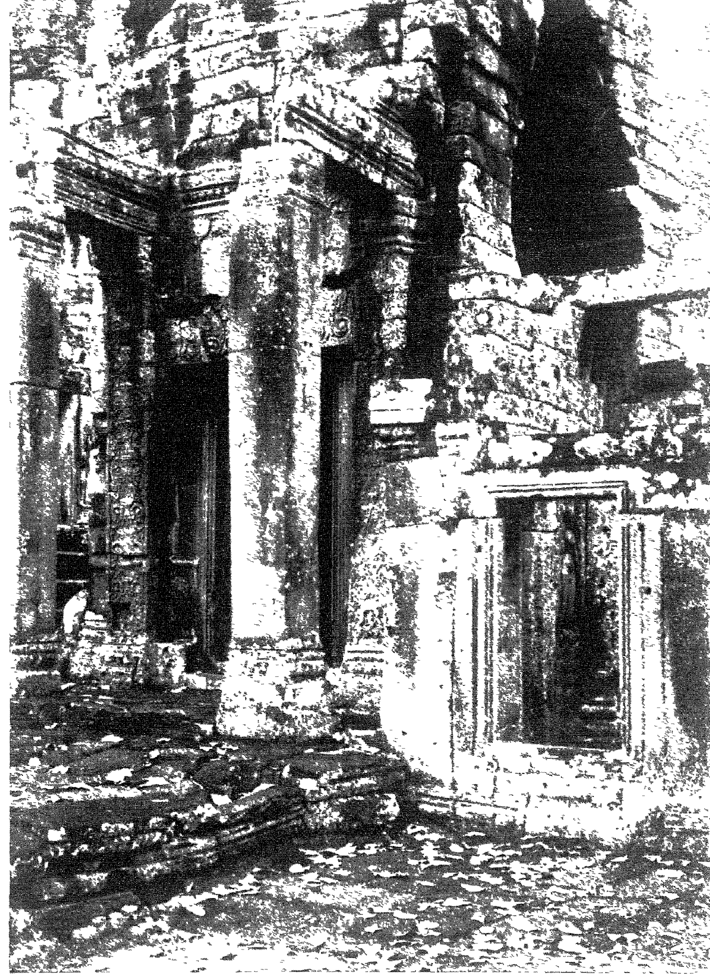
Ph. 14 Premier étage, galerie Sud, vue de l'Ouest (G)



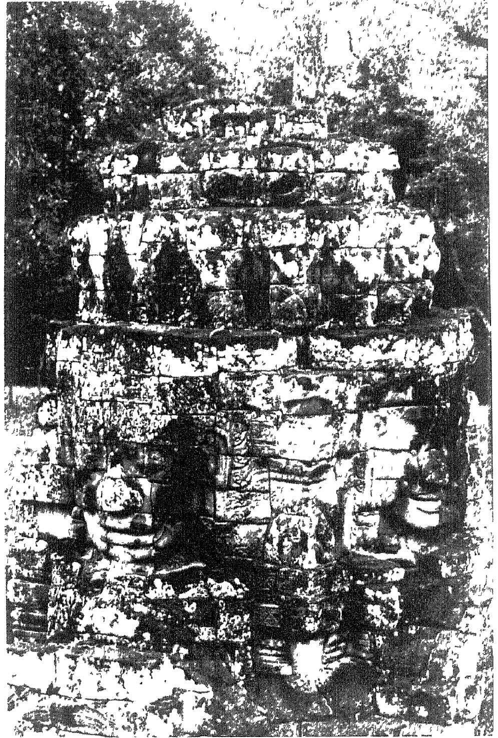
Ph. 15 Premier étage, pavillon d'entrée 55, aile Sud, vue de l'Ouest (cl. CA)



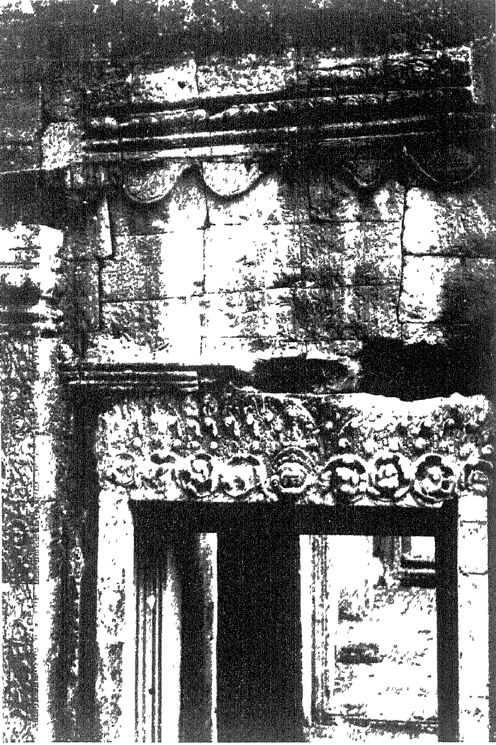
Ph. 16. — Premier étage, Porche O. vu de l'Ouest (cl. B.).



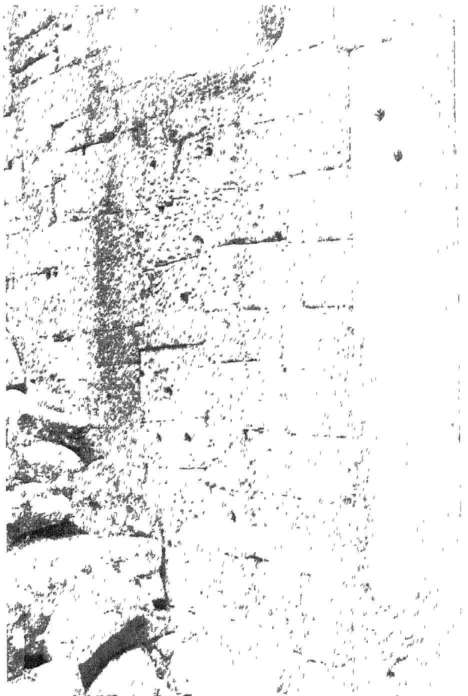
Ph. 17. — Premier étage, jonction du pavillon d'entrée 55 et de la tour 52 (cl. B.).



Ph. 18. — Couronnement de la tour 52 vu de l'Ouest (cl. BG).



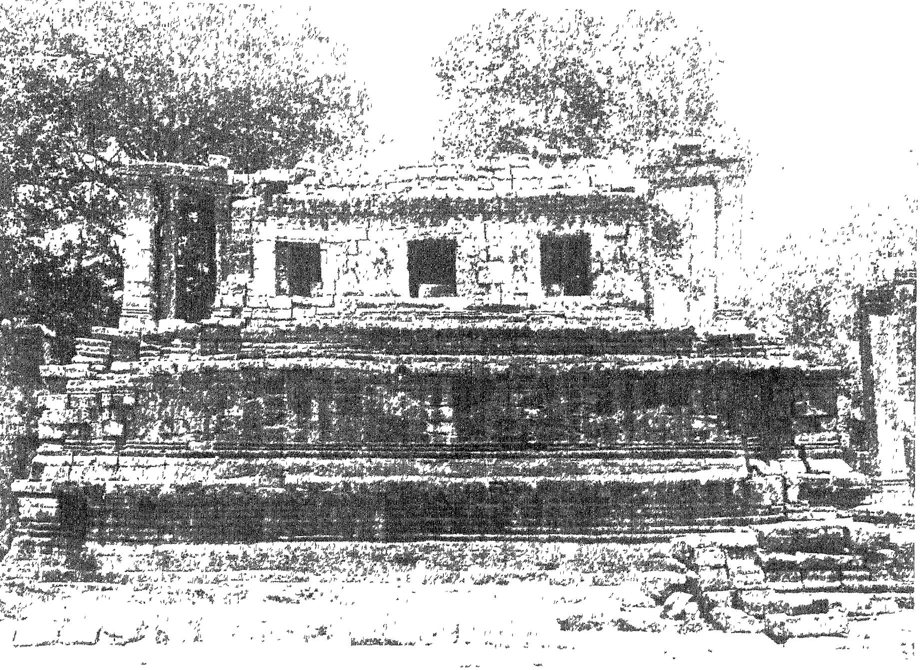
Ph. 19. — Tour 52, porte Ouest (cl. BG).



Ph. 20. — Premier étage, engravure du mur Nord de la galerie-passage B (cl. CA).



Ph. 21. — Premier étage, engravure du mur Nord de la galerie-passage I (cl. CA).



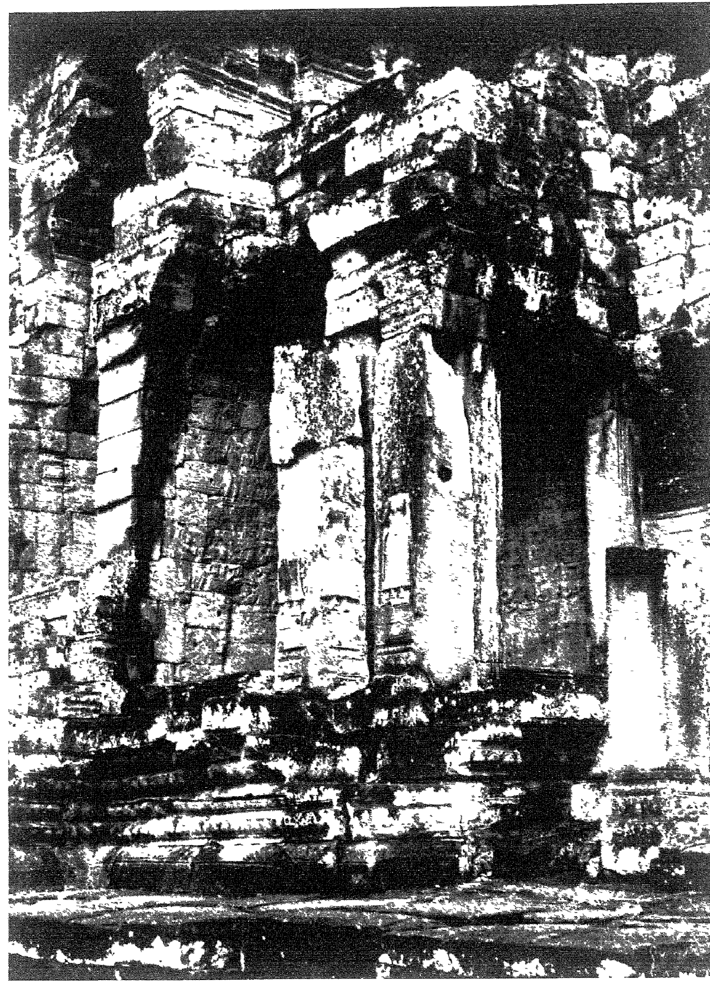
Ph. 22. — Premier étage. Bibliothèque 53. Façade Nord (cl. G.A.)



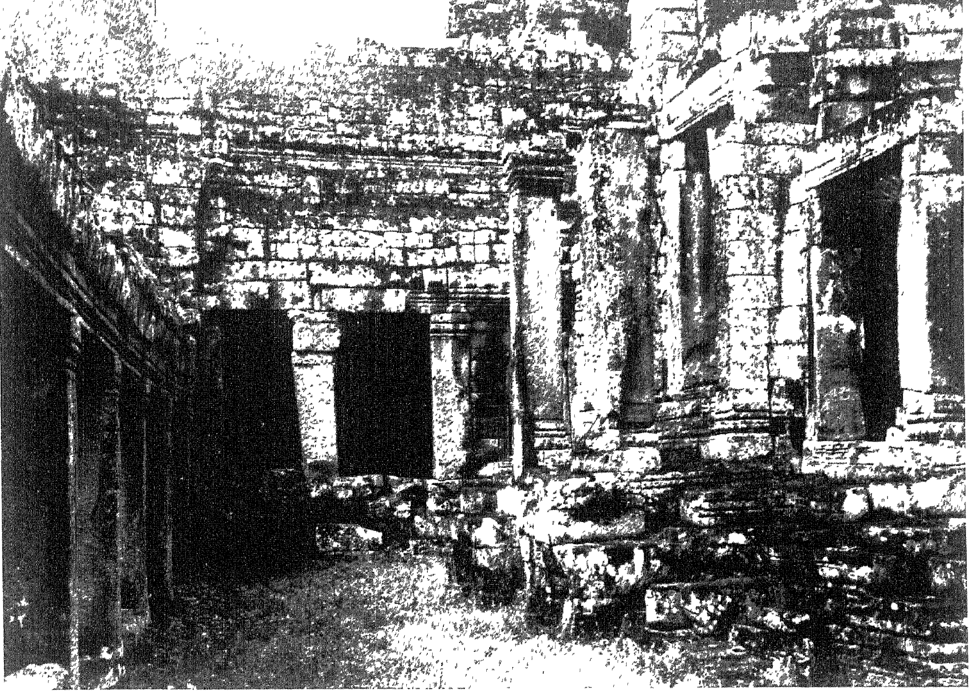
Ph. 23. — Deuxième étage, façade Sud (cl. B.G.)



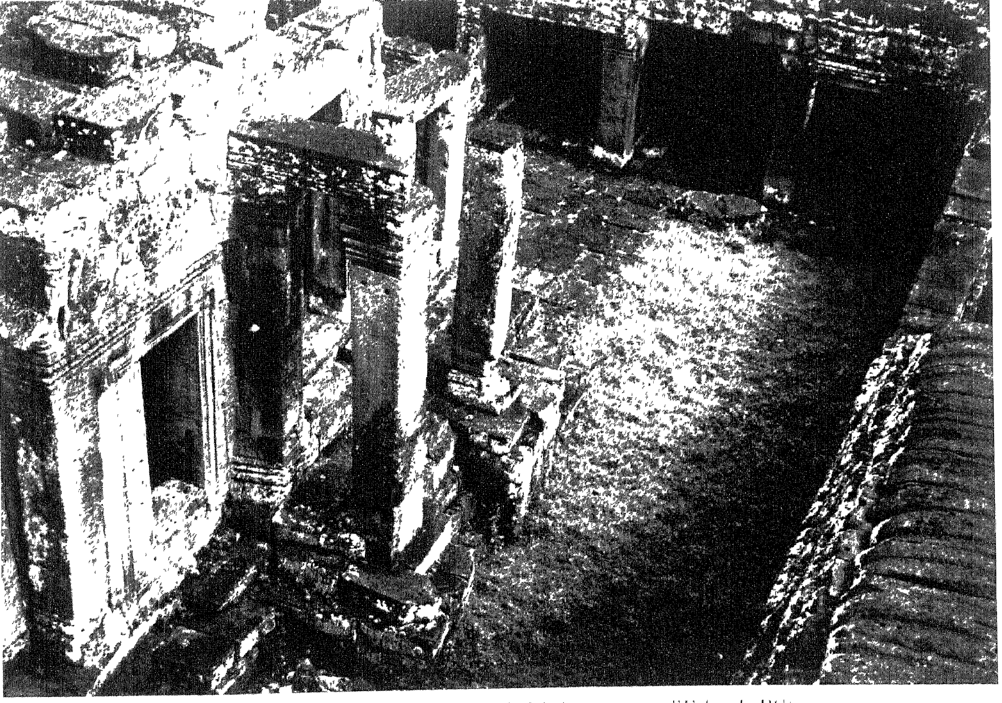
Ph. 24. — Deuxième étage, tour 39, loggia Sud-Ouest (cl. BG).



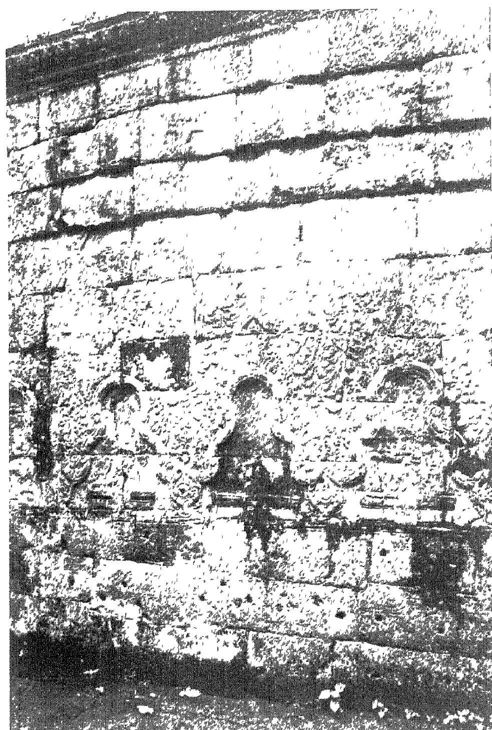
Ph. 25. — Deuxième étage, tour 29, loggia Sud-Ouest (cl. BG).



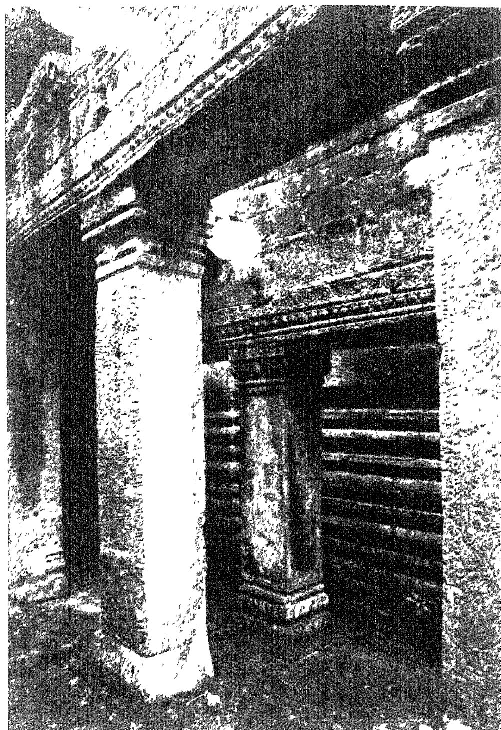
Ph. 26. — Deuxième étage, cour Sud-Est, vue vers l'Ouest (cl. BG).



Ph. 27. — Deuxième étage, cour Sud-Est, vue vers l'Est (cl. BG).



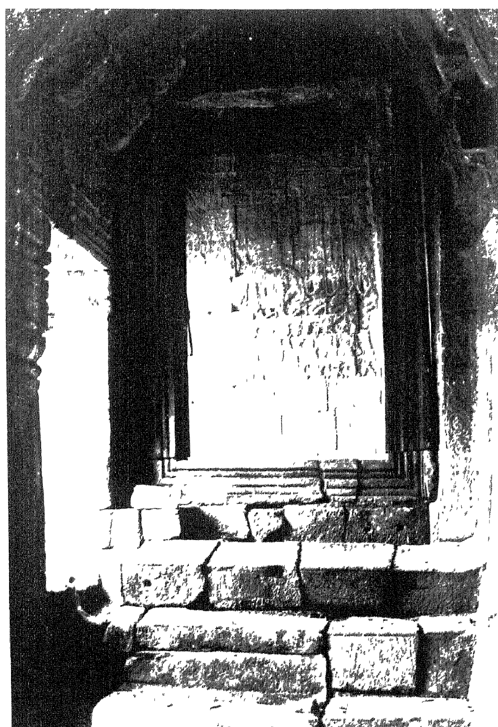
Ph. 28. — Deuxième étage
décoration du mur de la galerie centrale (cl. BG).



Ph. 29. — Deuxième étage
nef centrale et demi-voûte de la galerie (cl. BG).



Ph. 30. — Deuxième étage
tour 25, loggia Sud-Est, face Sud (cl. BG).



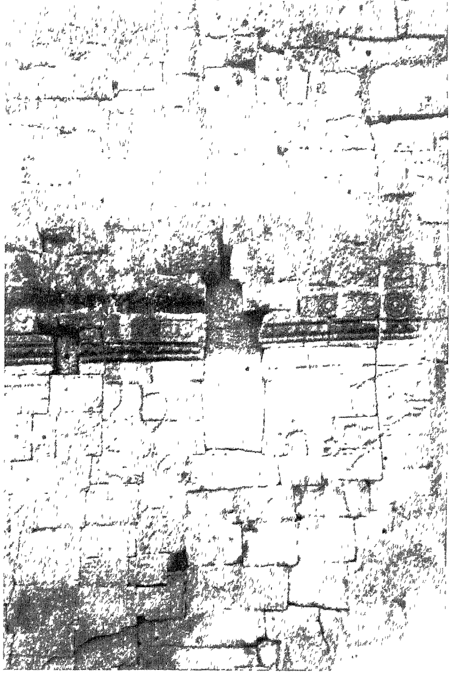
Ph. 31. — Deuxième étage
tour 25, loggia Sud-Est, face Est (cl. BG).



Ph. 32. — Deuxième étage, tour 23, pilier du porche Sud engagé dans le mur (cl. BG).



Ph. 33. — Deuxième étage, tour 29, pilier du porche Sud engagé dans le mur (cl. GA).



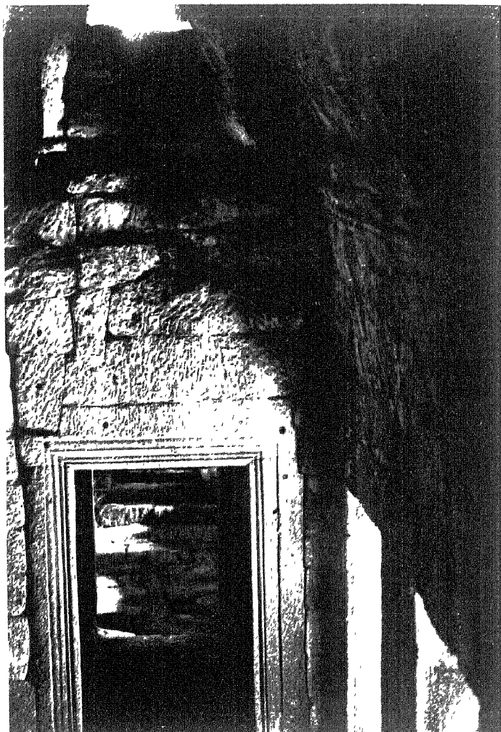
Ph. 34. — Deuxième étage, berceau engravé dans un pilier du porche Ouest de la tour 27 (cl. GA).



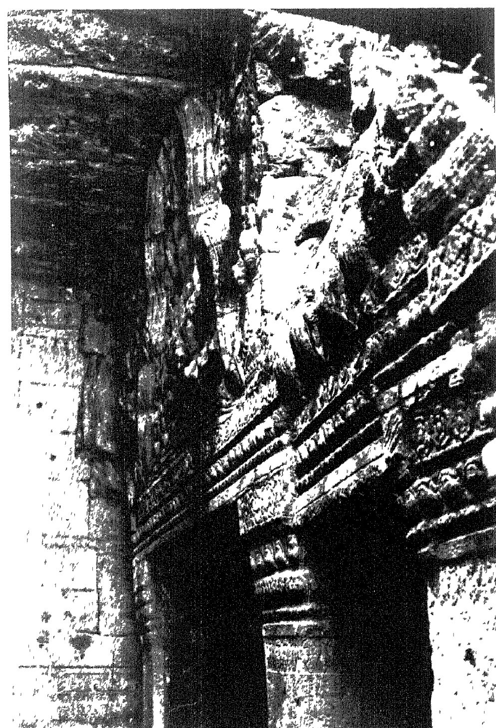
Ph. 35. — Deuxième étage, tour 28, vue du Sud-Est (cl. BG).



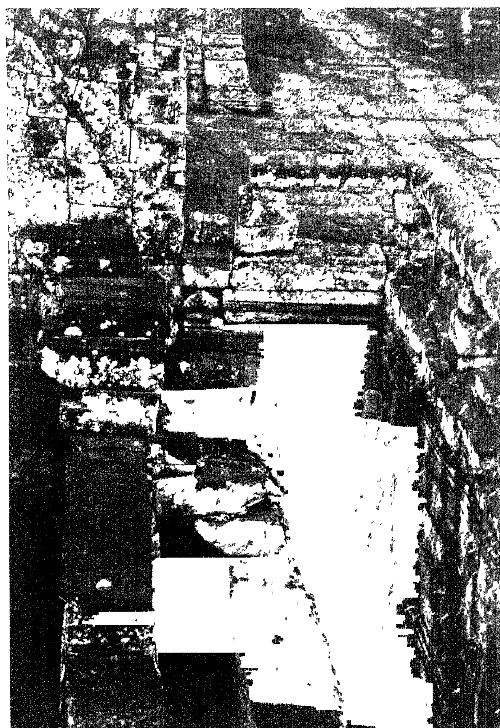
Ph. 36. — Angle Sud-Est de la tour 30 (cl. BG)



Ph. 37. — Deuxième étage, cloison dans la nef centrale de la galerie entre les tours 35 et 36 (cl. BG)



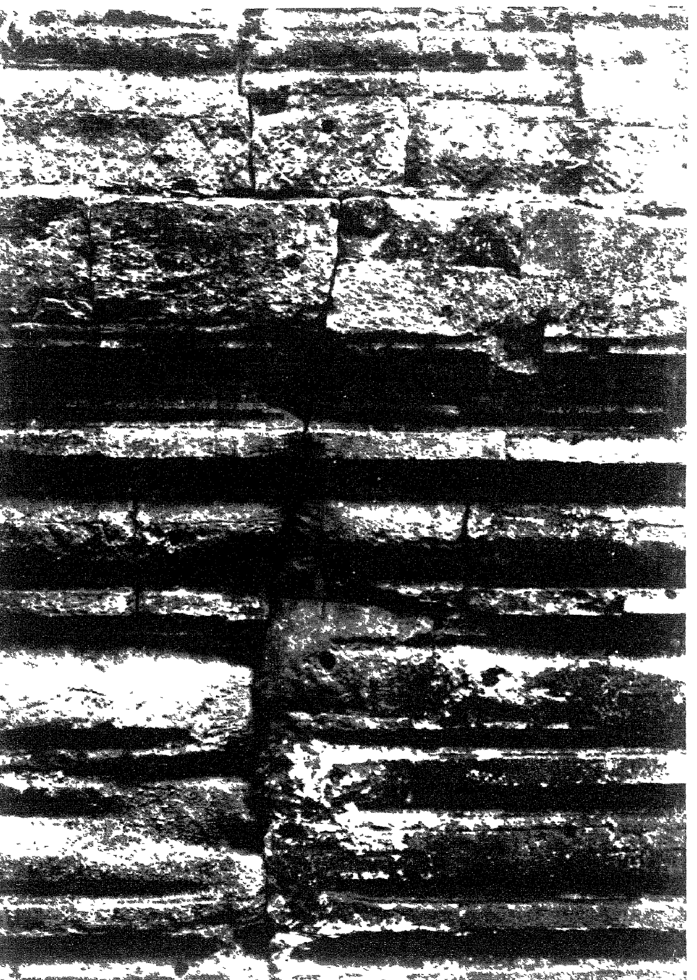
Ph. 38. — Tour 40, porche Nord (cl. BG)



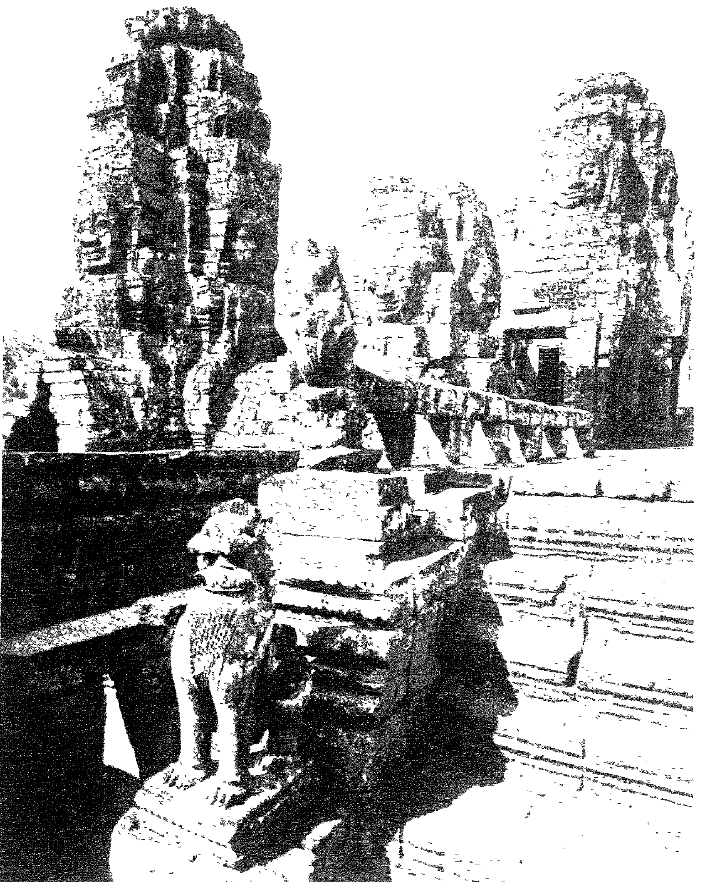
Ph. 39. — Tour 41, porche Est (cl. BG)



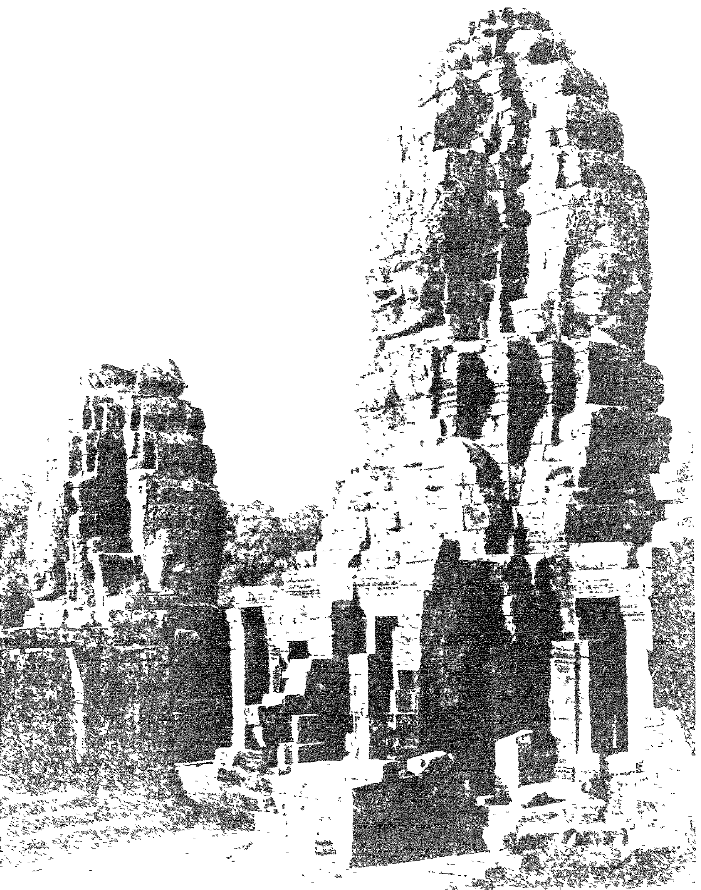
Ph. 40. — Tour 22, porche Ouest, face Sud (cl. BG).



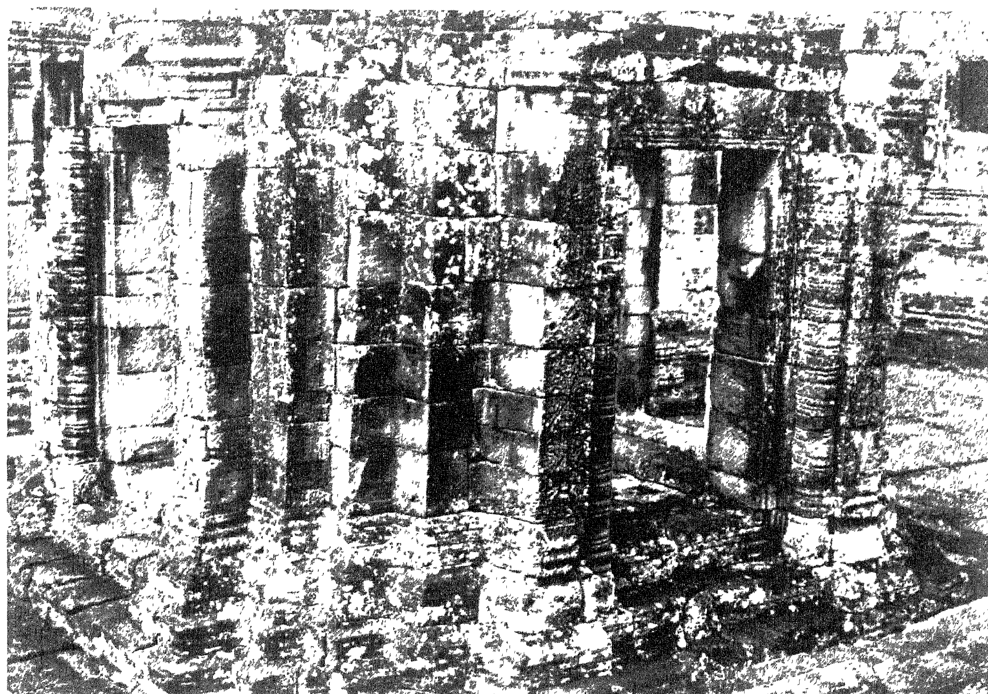
Ph. 41. — Troisième étage, mur de soubassement entre les tours 13 et 14 (cl. BG).



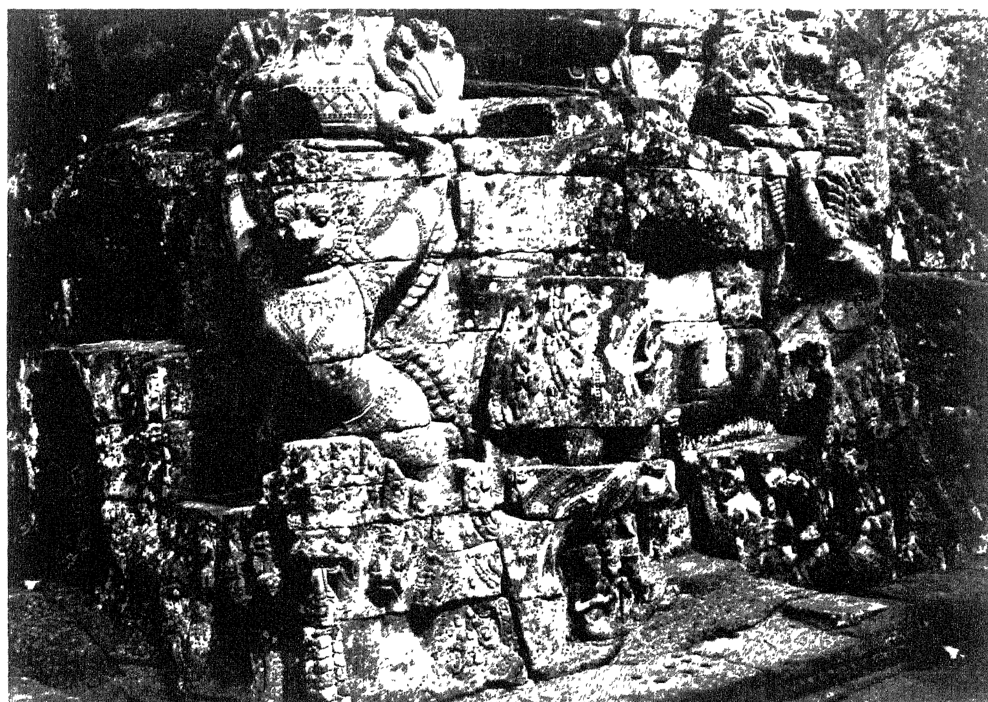
Ph. 12. — Perron Sud-Est de la terrasse du troisième étage. (Cl. [illegible])



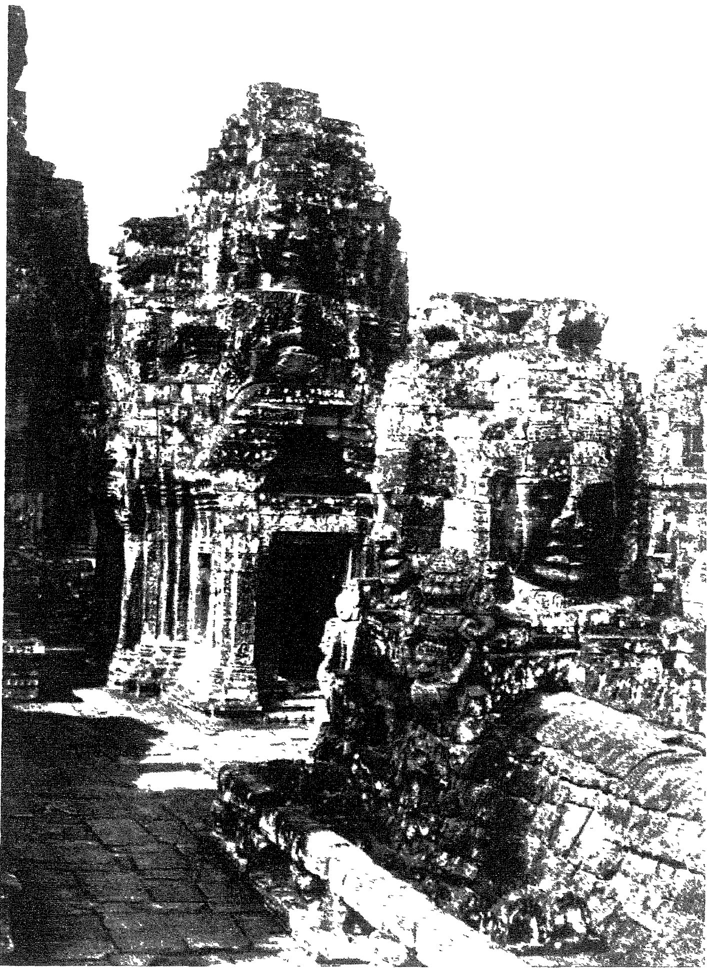
Ph. [illegible] — Troisième étage, tour 18. Vue du Nord-Est. (Cl. [illegible])



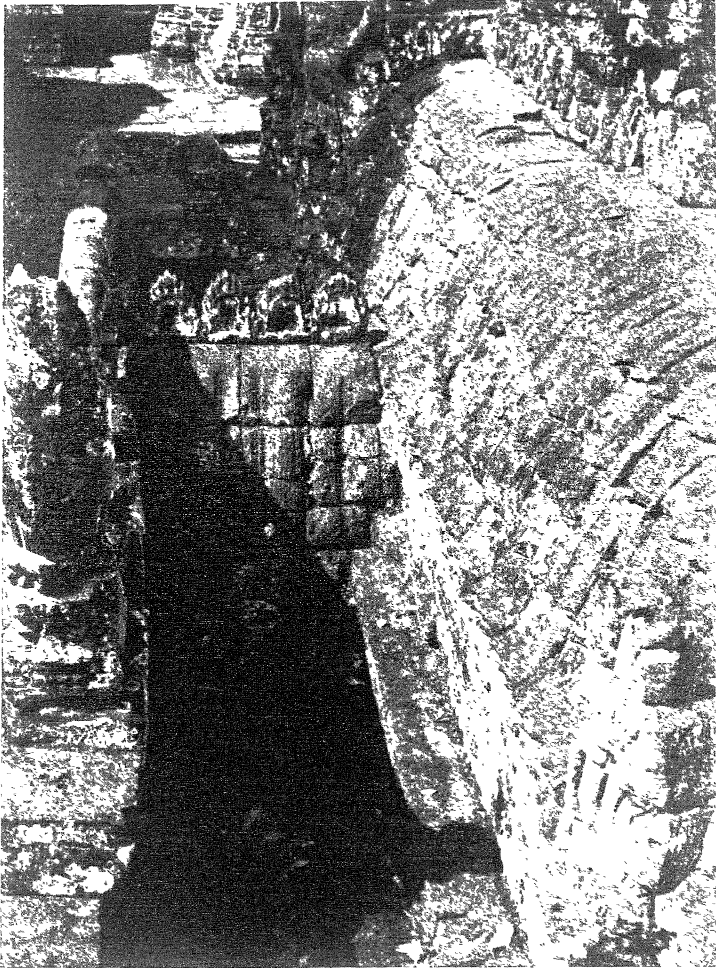
Ph. 44. — Tour 47, vue du Nord-Est (cl. BG)



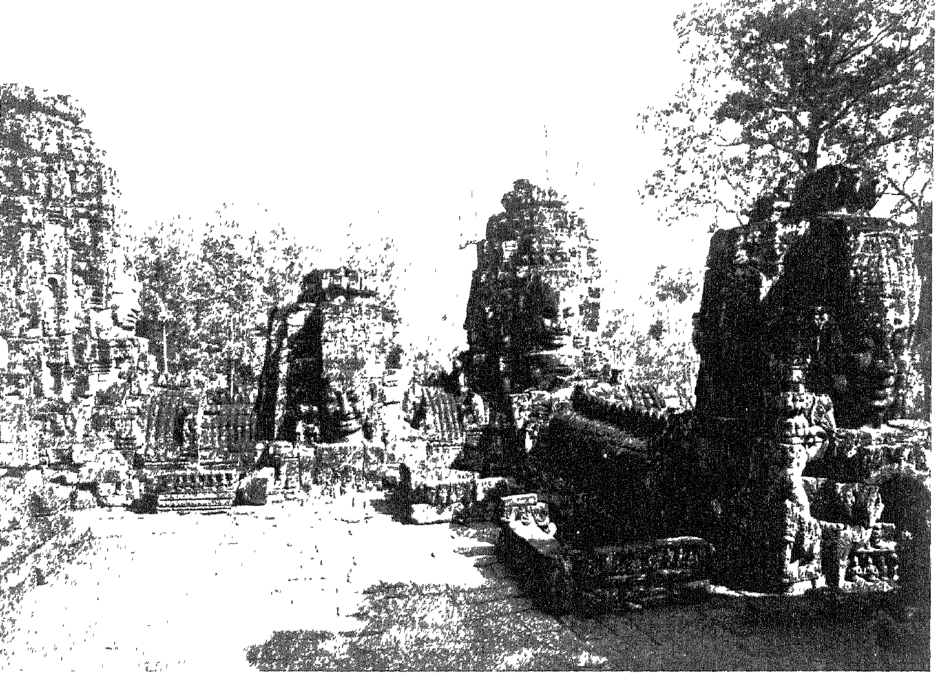
Ph. 45. — Angle Sud-Ouest de la tour 49, vu de la terrasse du troisième étage (cl. BG)



Pl. 46. — Tour 21, vue de l'Est. cl. EG



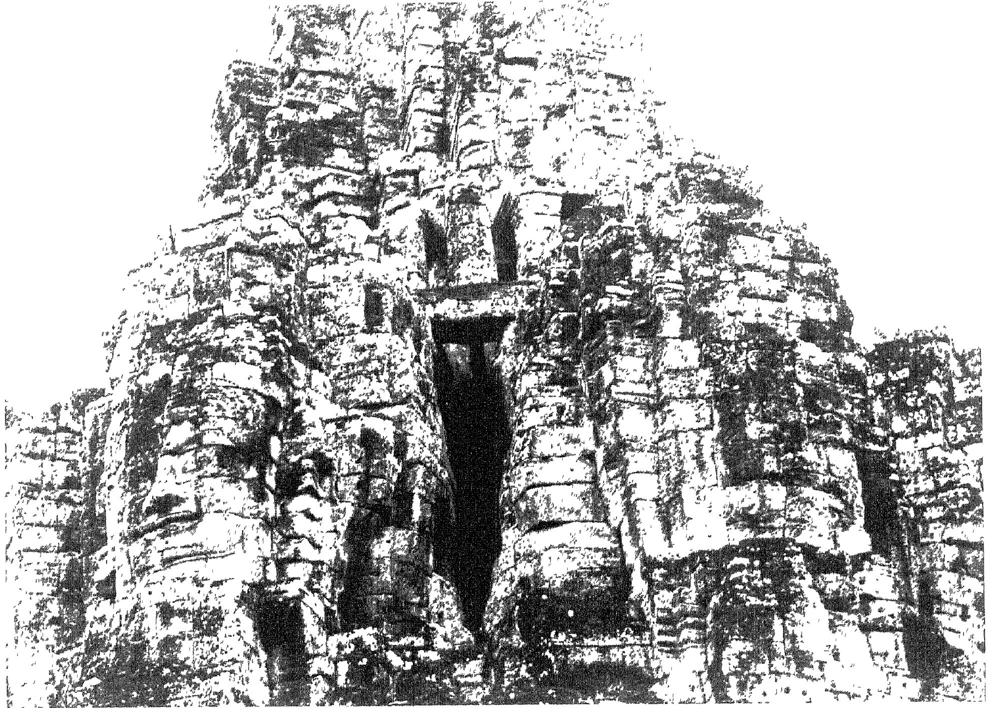
Pl. 47. — Extrados du berceau de la citerne XV du troisième étage. cl. EG



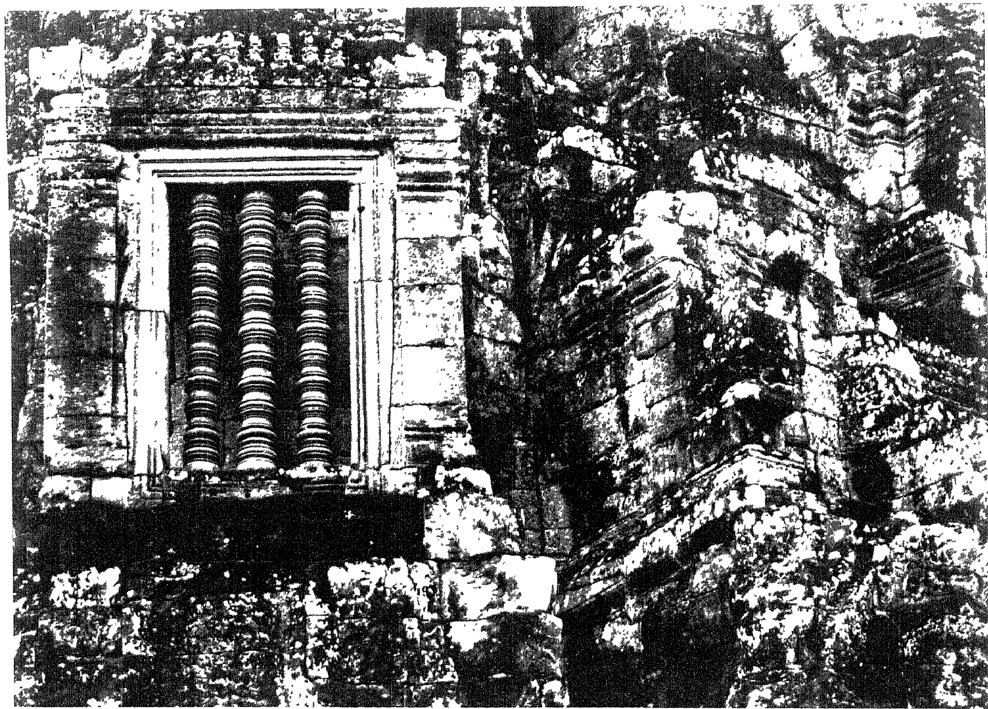
Ph. 48. — Angle Nord-Est de la terrasse du troisième étage (cl. EFEO).



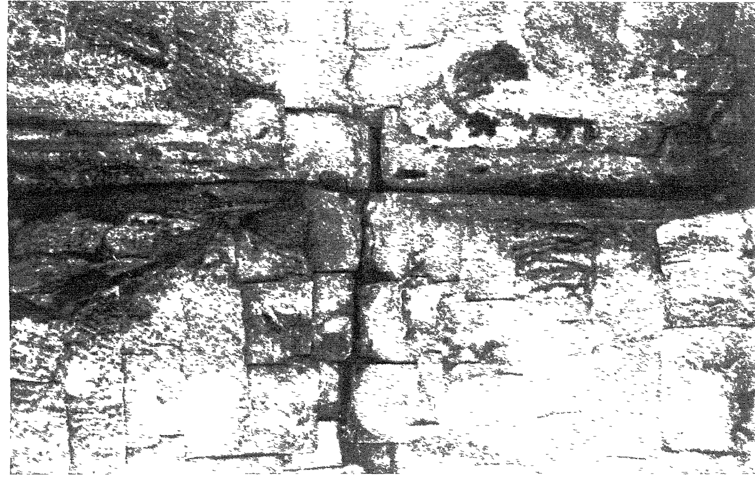
Ph. 49. — Porche de la tour 5 (cl. BG.)



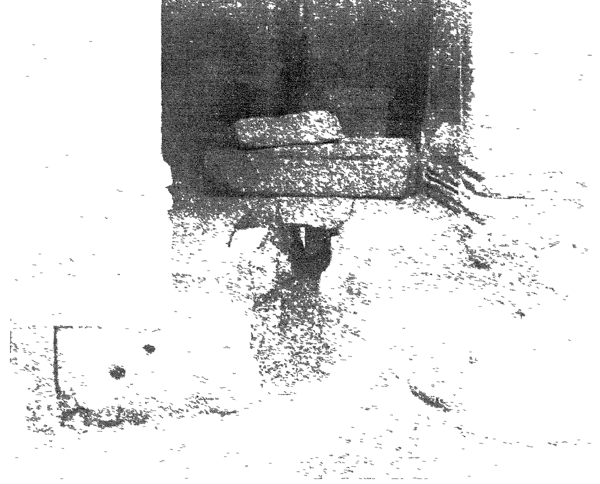
Ph. 50. — Couronnement des tours 4 et 5 (cl. BG).



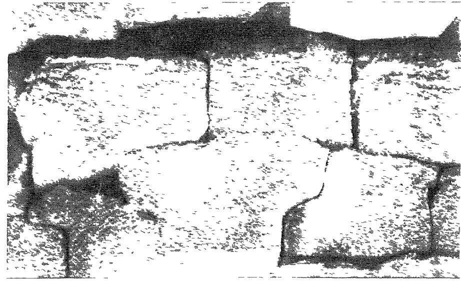
Ph. 51. — Couronnement du porche de la tour 5 et de la chapelle 4 *bis* (cl. BG).



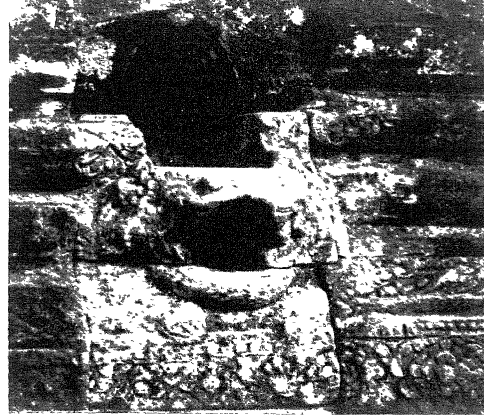
Ph. 52. — Deuxième étage, intrados de la voûte de la tour 52 [illegible]



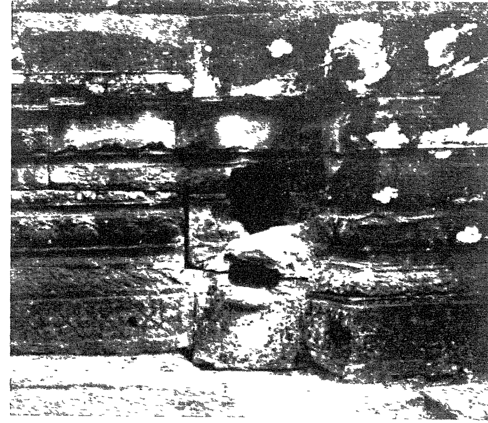
Ph. 54. — [illegible] au Nord de la tour [illegible] [illegible]



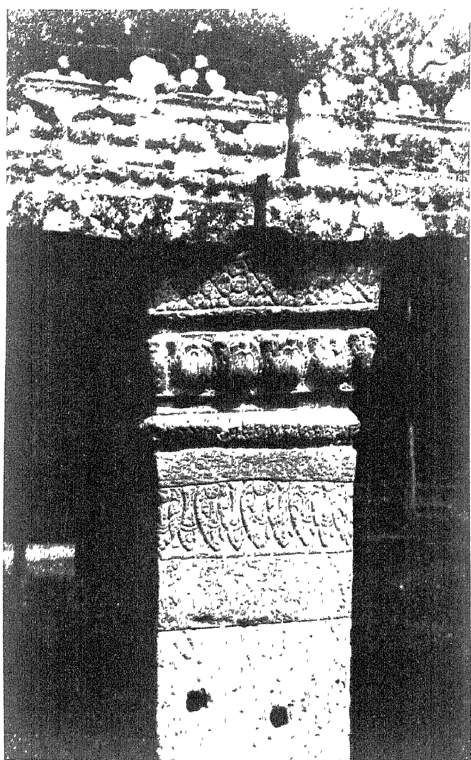
Ph. 53. — Deuxième étage, linteau de la porte Est de la cour Nord-Est (cl. CA).



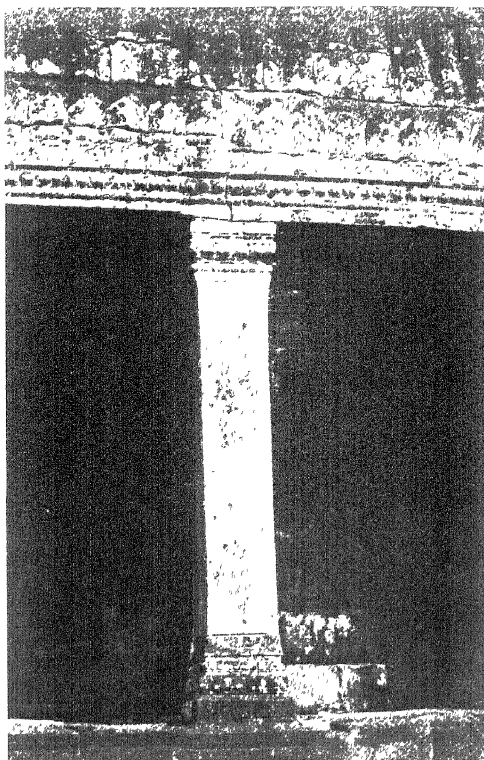
Ph. 55. — Deuxième étage, gargouille entre les tours 26 et 27 (cl. Bg).



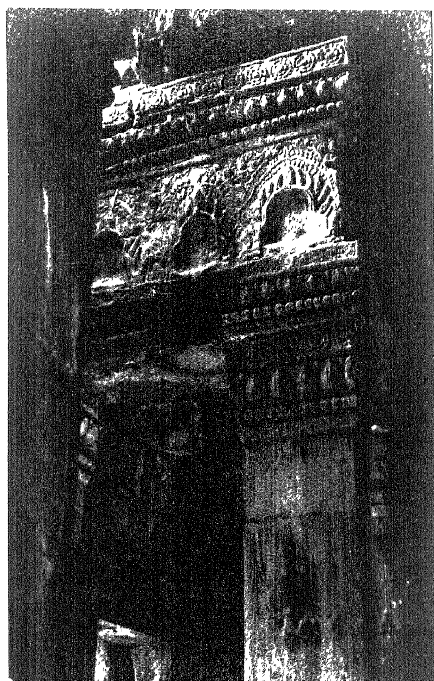
Ph. 56. — Deuxième étage, gargouille entre les tours [illegible] et 26 (cl. Bg).



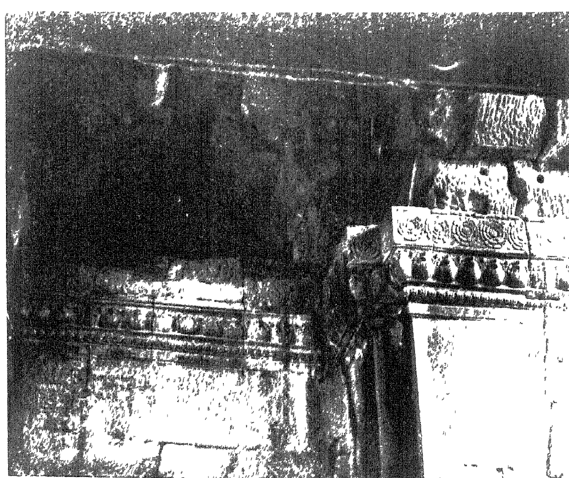
Pl. 57 Chapiteau d'un pilier de la galerie du premier étage (cl. BG)



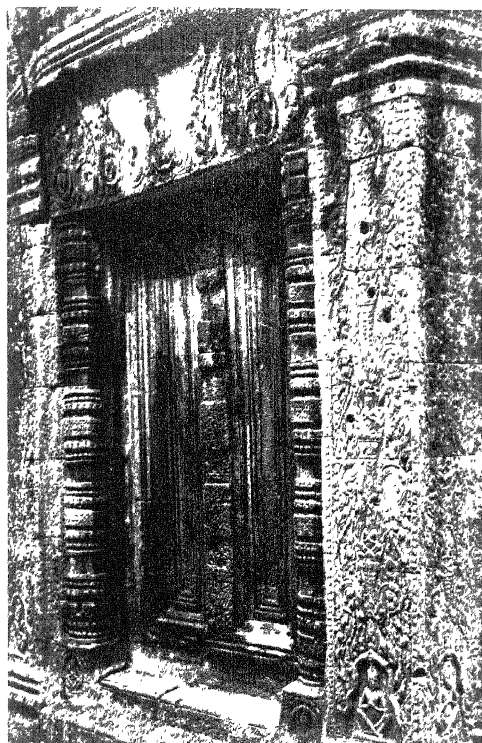
Pl. 58 Pilier de la galerie extérieure du deuxième étage (cl. BG)



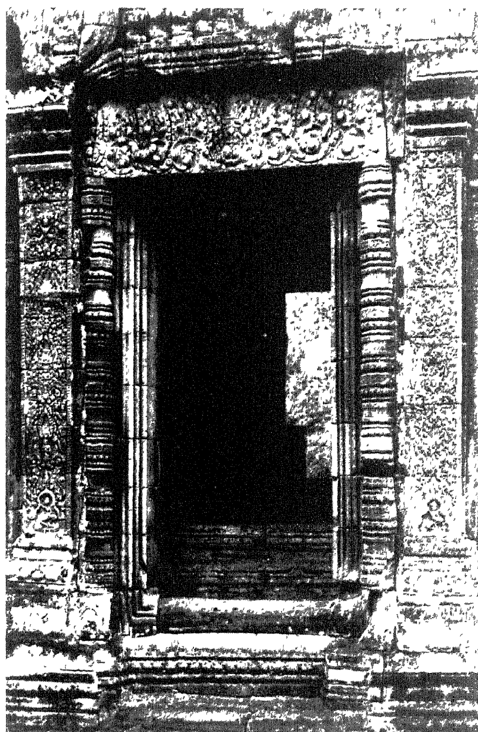
Pl. 59 Troisième étage : entablement intérieur de la tour 14 (cl. BG)



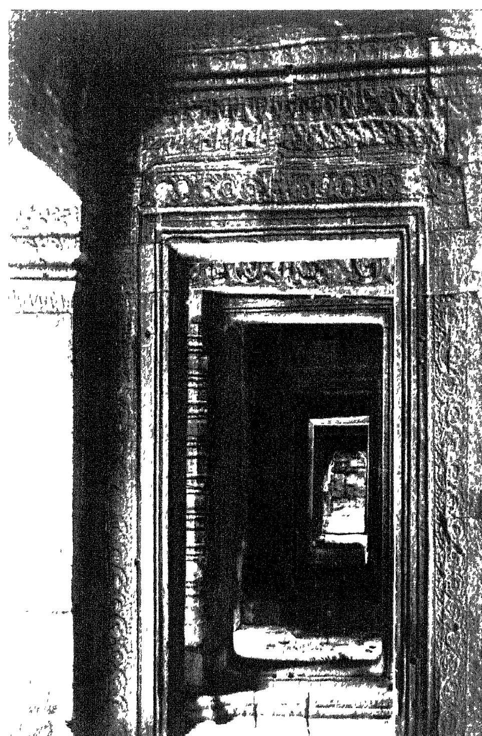
Pl. 60 Troisième étage : corniche intérieure de la tour 15 (cl. BG)

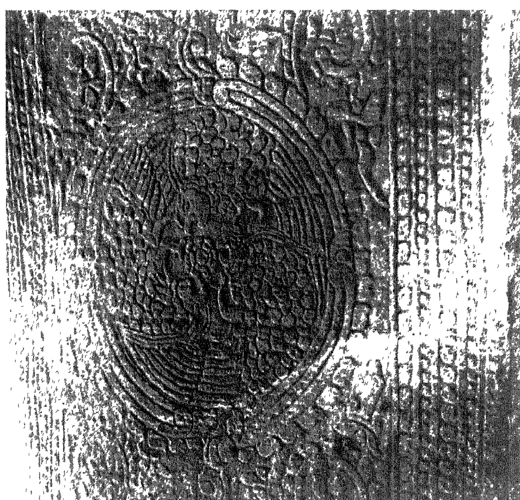


Pl. 61. — Deuxième étage, fausse-porte Nord de la tour 51 (cl. BG).



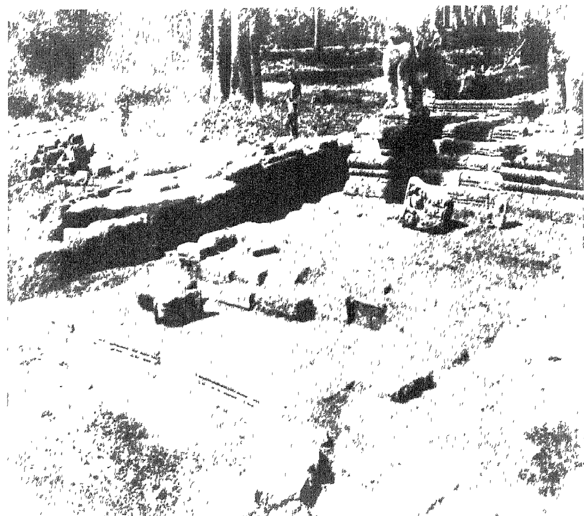
Pl. 62. — Troisième étage, porte Sud de la tour 44 (cl. BG).



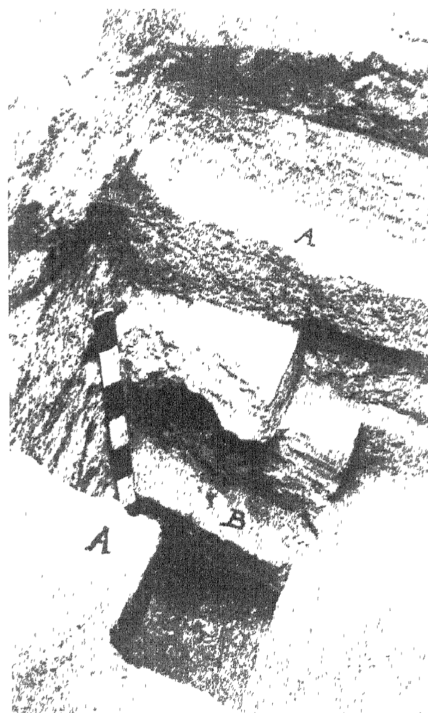


Pl. 64. — Deuxième étage, piédroit Ouest de la porte donnant sur la galerie extérieure entre les tours 25 et 26 (cl. GA).

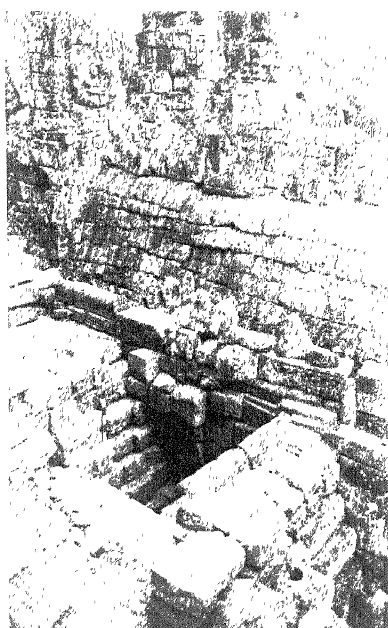
Pl. 63. — Deuxième étage, porte de l'avant-corps Est de la tour 31 (cl. BG).



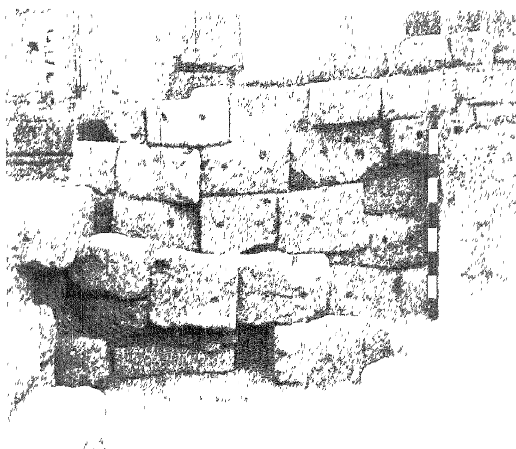
Pl. 65. — Sondage de M. H. Marchal à l'angle sud-est de la terrasse d'accès E. (cl. CA).



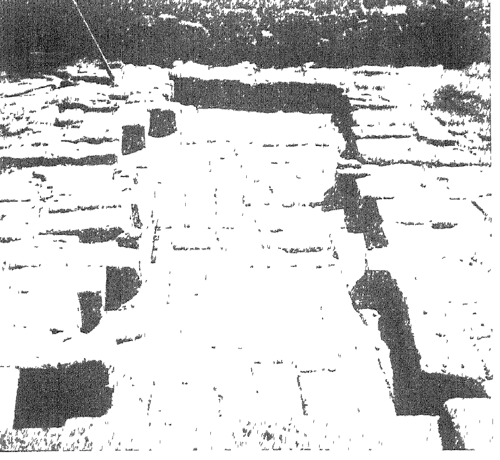
Pl. 66. — Sondage de M. H. Marchal entre les tours [illegible] et 37 (cl. CA).



Pl. 67. — Sondage de M. H. Marchal sur l'extrados de la voûte de la citerne (cl. CA).



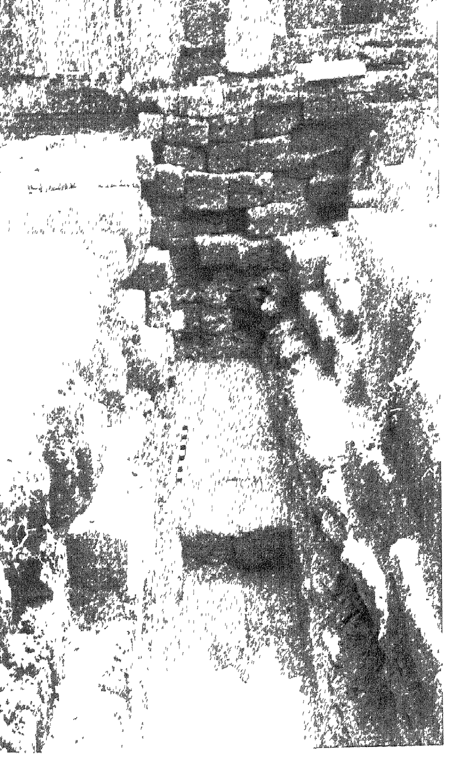
Pl. 68. — Sondage By 1, soubassement de la tour 52 (cl. CA).



Ph. 69. — Sondage Bv 2. libage de latérite couche 4 (cl. CA).



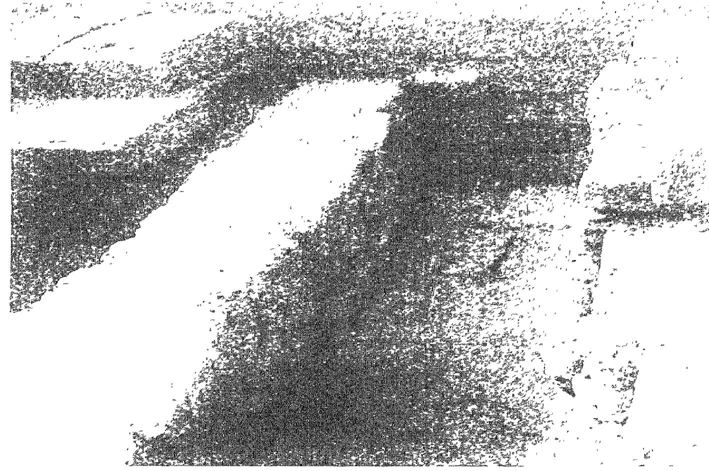
Ph. 70. — Sondage Bv 3a. libage de latérite couche 6 (cl. CA).



Ph. 71. — Sondage Bv 1. libage de latérite couche 6 (cl. CA).



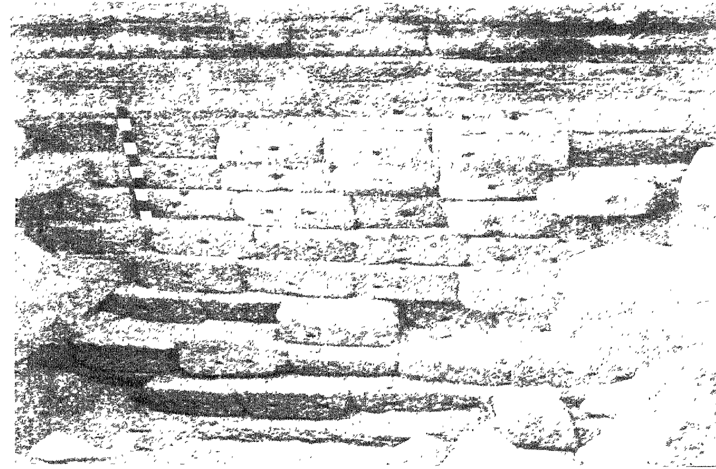
Ph. 72. — Sondage Bv 2b-3c. libage de latérite couche 6 et fondation de la galerie du premier étage (cl. CA).



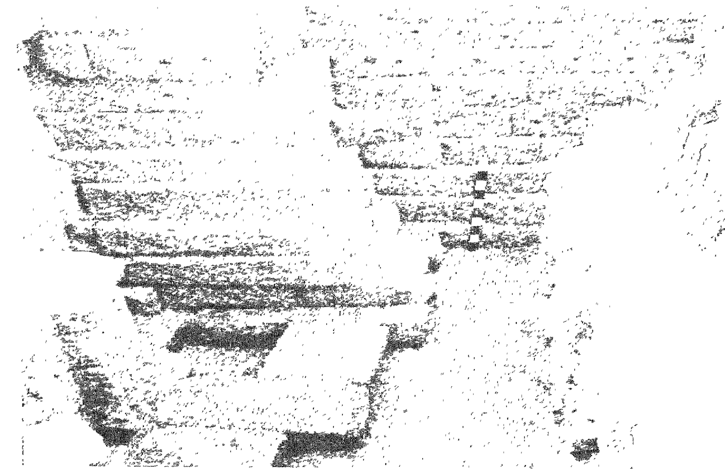
Pl. 73. — Sondage Bx 7 muret de laterite reposant sur la couche 6 (cl. GX).



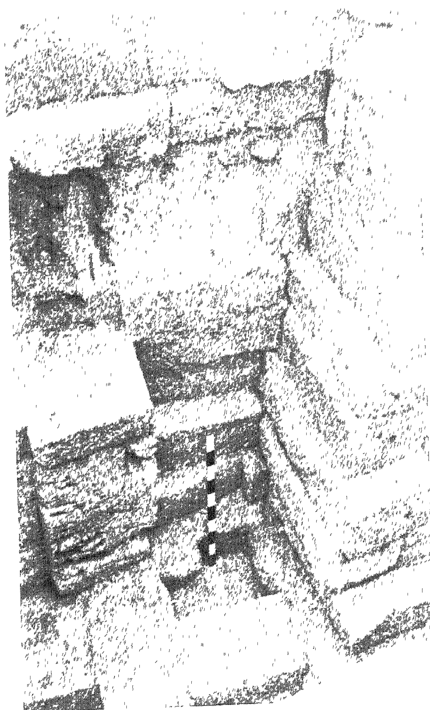
Pl. 74. — Sondage Bx 2 b. dallage de laterite couche 6 (cl. GX).



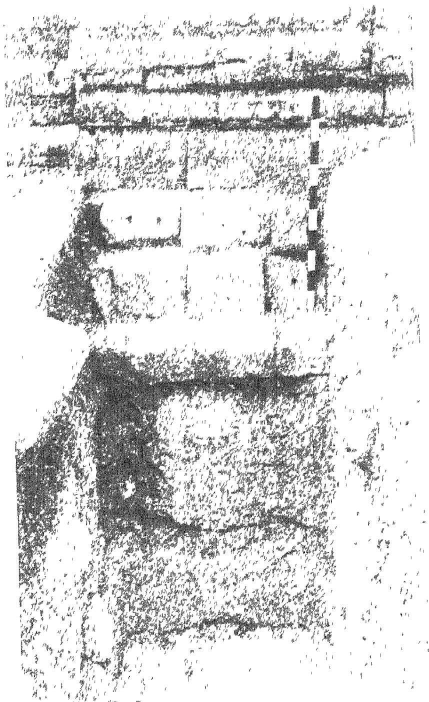
Pl. 75. — Sondage Bx 2 a soubassement de la galerie du deuxième étage (cl. GX).



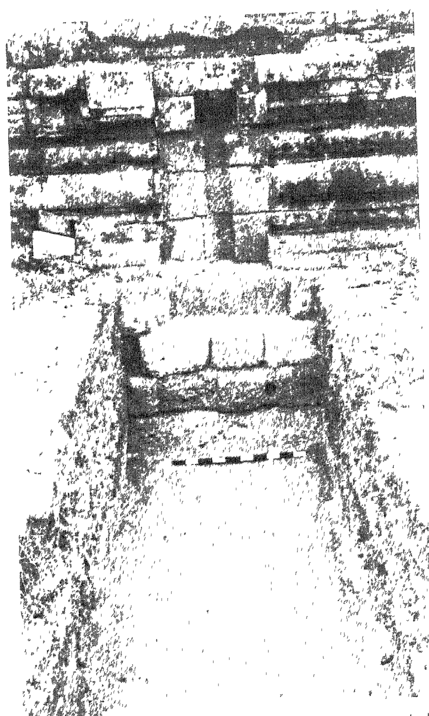
Pl. 76. — Sondage Bx 2 a, soubassement de la galerie du deuxième étage et fondation du perron Nord de la tour 36 (cl. GX).



Ph. 77 Sondage BV 3 a: fondation du perron Nord de la tour 36 (cl. CA)



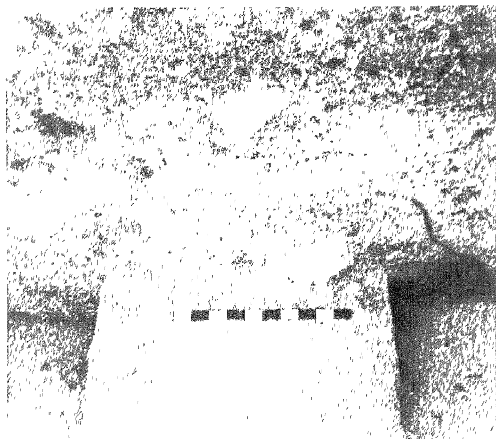
Ph. 78 Sondage BV 6 a, fondation de la galerie du premier étage (cl. CA)



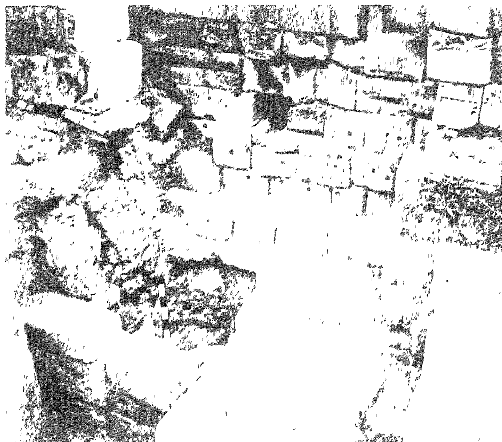
Ph. 79 Sondage BV 8 a: conduit d'évacuation d'eau de la galerie du premier étage (cl. CA)



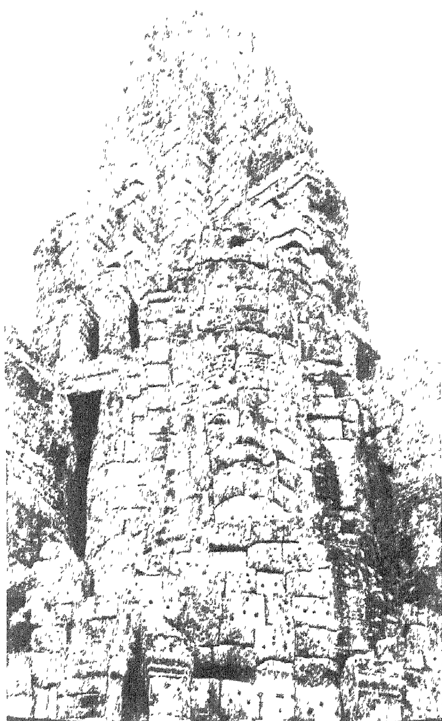
Ph. 80 Premier étage, galerie Nord, aile Ouest: motif cachant un conduit d'évacuation d'eau (cl. CA)



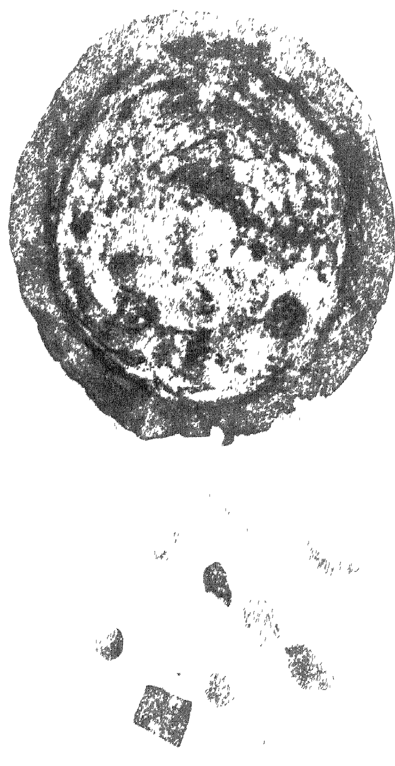
Ph. 81. — Sondage BV 6 b, tranchées de fondation du bassin Nord à gauche et de la galerie du premier étage à droite (cl. CA).



Ph. 82. — Sondage de M. M. Marchal le long du mur Nord de la galerie du 1er étage.



Ph. 83. — Troisième étage, tour 7 (cl. CA).



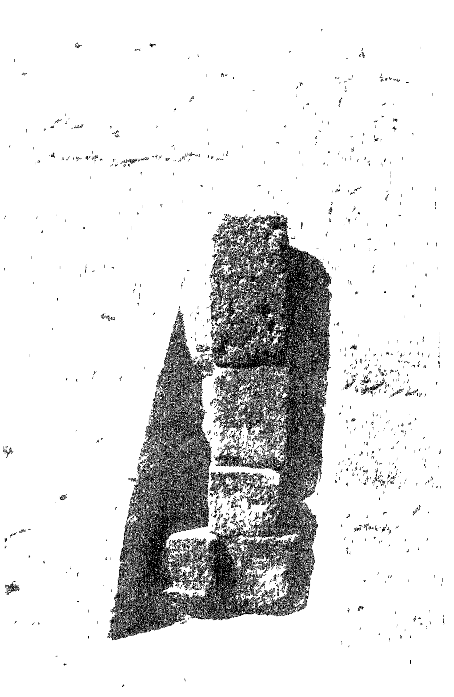
Ph. 84. — Troisième étage, tour 7, dépôt nº 670 (cl. CA).



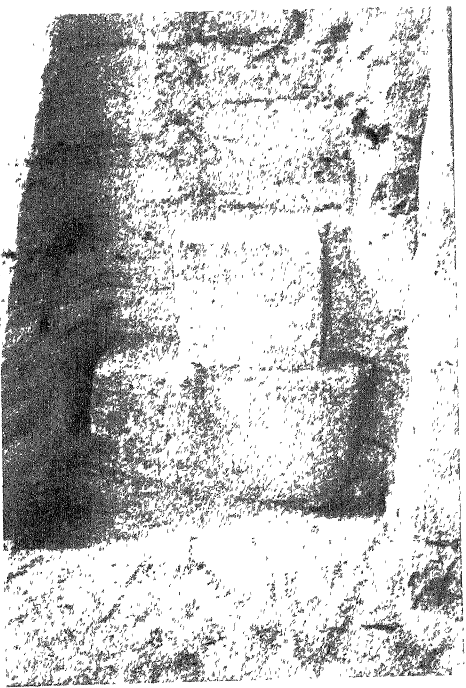
Pl. 85. — Troisième étage, tour [illegible] et 3 visages latéraux (cl. GV).



Pl. 86. — Troisième étage, tours 6 et 7, visages [illegible] (cl. GV).



Ph. 87. — Baphuon deuxième étage, escalier Est, blocs de grès et de latérite marquant l'axe E.-Ouest du monument (cl. GV).



Ph. 88. — Baphuon deuxième étage, escalier Est, l'axe gravé sur un des blocs de grès (cl. GV).

DEUXIÈME PARTIE

INSCRIPTIONS DU BAYON

PAR

Bernard Philippe GROSLIER

CHAPITRE PREMIER

LES TEXTES

Sur les tableaux de porte du Bayon, au sanctuaire central, à diverses tours du troisième comme à celles du second et du premier étages on a relevé depuis fort longtemps de brèves inscriptions. L'une d'elles fut même reproduite dès 1873[1], bien avant qu'Étienne Aymonier ne publiât son grand travail sur le Cambodge où il en fit une première analyse[2]. Dans la notice de son inventaire consacrée au Bayon, Lunet de Lajonquière recensait les textes alors connus et, à la suite d'Aymonier, signalait également une stèle bouddhique inscrite au dos (K 294)[3]. Dès 1912 G. Cœdès consacrait une première étude à ces inscriptions, faisant état de cinq nouveaux textes découverts par Jean Commaille au cours des travaux de dégagement commencés en 1908[4]. La notice de G. Cœdès destinée à l'origine à la monographie du Bayon par Dufour et Carpeaux, fut finalement publiée à part[5].

Au fur et à mesure du dégagement de nouveaux textes apparaissaient. En 1913 onze inscriptions sont signalées dans le Bayon et à proximité, dont l'important texte du XIVe siècle K 470[6]. En 1915 on relevait de nouveaux cartouches inscrits sur les bas-reliefs[7], en 1917 une brève inscription en pâli : K 486[8]. Dans la liste générale des inscriptions du Cambodge établie par l'École française d'Extrême-Orient, les textes gravés sur les bas-reliefs furent groupés sous le numéro général de K 469 et ceux des porteries sous le numéro K 293. En 1918 un texte supplémentaire était relevé sur un sanctuaire du 3e étage, qui recevait le numéro K 539 rompant ainsi avec la règle adoptée[9]. G. Cœdès l'a réinséré dans la série K 293, avec l'indice 24 B. Parmi les pierres trouvées dans les déblais, on matricula encore un texte : K 540 ; nous verrons à la fin de cette note que G. Cœdès signale quelque graffiti et qu'une nouvelle inscription a été découverte en 1966 ; nous lui donnons l'indice 41 dans la série des K 293.

*
* *

Nous nous occuperons ici essentiellement des textes affichés sur les tableaux de portes du Bayon car ce sont eux qui, bien évidemment, peuvent d'abord servir à l'interpréter.

Après avoir dans son étude du *BCAI* édité et commenté ceux connus en 1912, G. Cœdès a repris en 1928 le problème dans son ensemble avec un article fondamental — et il convient de le rappeler ici — où le premier il attribua ce monument à Jayavarman VII[10]. Comme les inscriptions du temple jouaient un

(1) Mission Doudart de Lagrée, éd. par F. Garnier, *Voyages d'Exploration en Indochine*. Paris, Hachette, 1873, I, p. 65 ; cité par L. Finot, *L'Épigraphie indochinoise*, *BE*, XV, 2, p. 113. Il s'agit du texte K 293-38.

(2) E. Aymonier, *Le Cambodge*, Paris, Leroux, 1904, III, pp. 178 sv.

(3) L. de Lajonquière, *Inventaire descriptif des Monuments du Cambodge*. Paris, Leroux, 1911, III, pp. 29 sv.

(4) G. Cœdès, *Rapport...*, *BE*, XII, 9, p. 183 et *Chronique*, *ibid*, p. 183.

(5) G. Cœdès, *Les Inscriptions du Bayon. Bull. Commission archéol. de l'Indochine*. Paris, 1913, pp. 81-91 ; cité ici, Cœdès, *Inscriptions Bayon*.

(6) *Chronique*, *BE*, XIII, 7, pp. 105-6.

(7) *Chronique*, *BE*, XV, 4, p. 77.

(8) *Chronique*, *BE*, XVII, 6, p. 51.

(9) *Chronique*, *BE*, XVIII, 10, p. 67.

(10) G. Cœdès, *Études cambodgiennes*, XIX. *La Date du Bayon*. *BE*, XXVIII, 1-2, pp. 81-112 ; cité ici, *Date Bayon*.

grand rôle dans sa démonstration, il les a regroupées avec celles découvertes depuis ses premiers travaux et donné ainsi la suite de la série K 293. Il y ajoutait une planche illustrant quelques inscriptions exécutées après la gravure du décor ou, au contraire, prévues en même temps que ce dernier. En 1931 paraissait le volume V du *Corpus des inscriptions du Cambodge* édité par L. Finot[1], qui contenait quelques textes de la série K 293. G. Cœdès éditait à nouveaux ceux-ci en profitant des estampages excellents exécutés spécialement pour le *Corpus* et apportait quelques corrections à ses articles antérieurs[2]. Ce sont ces mêmes corrections qu'il a rappelées dans son très important travail d'ensemble sur l'épigraphie de Jayavarman VII[3]. Il avait d'ailleurs déjà eu l'occasion de préciser certains points dans d'autres articles, et nous donnerons ces références au passage.

Je n'ai certes pas l'intention de corriger G. Cœdès et nous aurions pu renvoyer à ses diverses publications. Mais il nous a paru utile de redonner ici la totalité des inscriptions de la série K 293. D'une part afin que la monographie du Bayon puisse présenter au lecteur, commodément réunis, ces documents essentiels pour le Bayon. D'autre part les plans définitifs de M. Dumarçay offraient l'occasion de rectifier quelques erreurs de localisation antérieures, parfaitement compréhensibles quand on sait l'état du Bayon au début du siècle et quand on suit, à lire M. Dumarçay, la genèse des divers levés jusqu'ici utilisés.

Nous avons donc vérifié et repéré chacune des inscriptions connues actuellement au Bayon : la planche VII de l'*Atlas* de M Dumarçay groupe toutes ces indications. Malheureusement deux erreurs se sont glissées là, dont je suis responsable n'ayant pas mené à bien la présente étude avant l'impression de l'*Atlas*. Elles sont corrigées sur la fig. 47 de ce volume. De plus M. J. Dumarçay a signalé dans sa description la position de chaque texte. Cette mise en place peut être, je crois, considérée comme acquise : on verra qu'elle n'est pas sans intérêt en ce qui concerne une restitution possible des pérégrinations rituelles ; mieux, elle peut être maintenant mise en relation avec les étapes de la construction du Bayon, ce que n'avait pu faire G. Cœdès puisqu'il ignorait celles-ci. Notre prospection a été suffisamment poussée pour considérer que, dans son ensemble, tous les textes existants ont été inventoriés. Ce qui ne veut nullement dire que ceux-ci représentent la totalité de ce qui fut gravé : les destructions ont été, hélas, considérables. Il n'est pas impossible que la reconstruction définitive du temple apporte quelques faits nouveaux. Peu d'espoirs subsistent pourtant, notamment sur les portes de la galerie extérieure menant aux anciennes chapelles car leurs piédroits ont été retaillés.

Certaines inscriptions furent gravées dans des cartouches réservés dans le décor des tableaux et donc prévues en même temps que ce dernier, alors que d'autres furent apposées plus tard, après qu'on eut repoli une section du décor déjà exécuté. Dans son étude sur la *Date du Bayon* de 1928 G. Cœdès avait demandé à H. Marchal, alors conservateur d'Angkor, de vérifier la situation de chaque texte et il a publié ces observations. M. Dumarçay et moi-même les avons reprises et il nous a été possible de préciser dans la plupart des cas le processus exact, donc de confirmer ou d'infirmer les précédentes conclusions. Nous serons ainsi finalement amenés à dresser un constat précis qui, lui non plus, n'est pas sans intérêt pour l'histoire du temple.

Mais à dire le vrai ces observations n'ont pas l'importance qu'on fut tenté de leur accorder un moment. Au mieux les inscriptions sont contemporaines du décor, et du seul décor. Rien ne prouve que les idoles mentionnées furent bien celles que le fondateur avait l'intention de consacrer là. Toute l'histoire des monuments de Jayavarman VII nous inciterait plutôt à penser le contraire. Quand bien même le cartouche aurait été réservé, cela ne veut pas dire que l'inscription fut gravée sur le champ : des cartouches soigneusement préparés sont demeurés vides. Et pour les textes rajoutés après le décor, ils ont pu l'être à n'importe quel moment. Nous ne pouvons pas davantage affirmer qu'une inscription regravée le fut sur le décor repoli ou sur un texte antérieur, ce qui correspondrait dans ce cas à l'érection d'un nouveau dieu. Au mieux donc le décor est une date *a quo*, et il nous faudrait dater le décor. Or on sait déjà, à lire M. Dumarçay, qu'il fut commencé sur certaines étapes architecturales puis abandonné ou modifié, et dans son ensemble

(1) Acad. des inscriptions et B.-L., *Corpus des Inscriptions du Cambodge.* Paris, Geuthner, 1926-37 ; 6 vol. (Vol. V par L. Finot ; VI par G. Cœdès), cité ici *Corpus.*

(2) G. Cœdès, *Inscriptions du Cambodge*, Hanoi et Paris, EFEO, 1937-67 ; 8 vol. Cité ici, *IC.* Voir *IC*, III, pp. 193-97.

(3) G. Cœdès, *Études cambodgiennes*, XXXIX. *L'Épigraphie des Monuments de Jayavarman VII. BE*, XLIV, 1, pp. 97-119, cité ici Cœdès, *Épigraphie Jayavarman.*

exécuté après coup, pour être bientôt changé... En pratique la seule conclusion certaine que l'on puisse tirer de ces observations est que les inscriptions n'ont pu être gravées qu'une fois le monument construit... Et sur la base de cette lapalissade nous pourrions toujours attribuer le Bayon à Yaśovarman ou à n'importe quel roi antérieur à la date que l'on donnera finalement aux textes...

En procédant au recensement de ces inscriptions je me suis efforcé de relever leur longueur par rapport à la surface disponible, le type d'écriture, etc. En effet nombre d'entre elles sont lacunaires. S'il s'agissait de formules stéréotypées on pouvait espérer déterminer ainsi, plus ou moins, l'importance des lacunes et hasarder quelques restitutions. Cet espoir s'est révélé vain car en réalité elles sont assez peu soignées, pas très bien écrites et disposées à la hâte pour la plupart.

G. Cœdès a montré qu'elles sont toutes rédigées avec l'écriture caractéristique de Jayavarman VII et, dit-il, pourraient presque être attribuées à la même main. La première assertion est exacte, et on peut en croire G. Cœdès. Encore devra-t-on établir quelque jour exactement quand cet alphabet commença d'être utilisé et quand il tomba en désuétude. De la finesse de l'analyse dépendra finalement la précision de la chronologie paléographique à laquelle nous sommes plus ou moins réduits.

En ce qui concerne la seconde remarque de G. Cœdès, je pense qu'il faut nuancer. En réalité on distingue plusieurs groupes : les textes du sanctuaire central sont remarquablement gravés ; ceux des chapelles rayonnantes sans doute de la même venue ; ceux des galeries extérieures et du second étage, moins bien exécutés ; enfin ceux des tours 21, 18 et 20 et quelques-uns de la galerie du 2e étage sont encore plus lâches. Nous verrons que, pour d'autres raisons, cela semble répondre à peu de choses près à des séries distinctes, sinon à des époques très éloignées. De toute façon on ne saurait maintenant oublier les différentes campagnes architecturales et si l'on admet que les inscriptions sont homogènes cela revient à affirmer qu'elles remontent toutes au dernier état du Bayon, ce que l'on n'a pas posé clairement parce que cette stratification du Bayon n'avait pas été découverte. Finalement, dans l'ensemble, ces inscriptions nous paraîtront bien de la même époque en gros, et les variantes dues simplement à des mains plus ou moins habiles, mais ce n'est pas une certitude.

Elles ne sont pas disposées avec grand soin et nos essais de restitution d'un texte standard n'ont pas abouti. L'espacement a été plus ou moins bien calculé au départ par le graveur — alors que presque tous les tableaux ont quelque 50 cm de largeur — et il a dû serrer ou modifier son texte. Ainsi contrairement à l'usage courant et dans les autres textes du Bayon même, il a dû souscrire le *ṅ* de *kamrateṅ*, ou le *t* de *jagat* (e.g. K 293-2, l. 6 ; 293-16, l. 3, etc.). Je n'ai pas noté ces variantes ici, mais elles pourraient trouver leur place dans une étude paléographique détaillée.

De plus nos recherches ont été malaisées du fait que de nombreux textes qui avaient été pourtant déchiffrés en grande partie il y a trente ans sont devenus illisibles. C'est le cas pour les inscriptions K 293-10 ; 24 A ; 25 ; 27 ; 28 A ; 28 B ; 29 ; 33 ; 34 à 37. Et sur les autres des lignes sont altérées. Ceci est un signe, entre tant d'autres, des ravages de plus en plus dramatiques que le climat exerce sur le grès. C'est d'ailleurs une des raisons qui nous ont incités à reprendre de nouvelles séries de photographies, d'estampages et de moulages au latex afin de sauver au moins ce qui subsiste, qui est menacé à brève échéance et que nous ne sommes pas en mesure pour le moment de préserver.

Il va sans dire que dans tous ces cas j'ai suivi G. Cœdès. Pour le reste j'ai pu préciser certaines lectures ou corriger quelques lacunes ou erreurs de détail, très souvent d'ailleurs imputables au typographe, que je signalerai au fur et à mesure. Il a été parfois utile de relever avec plus de précision les cercles, pointés ou non, qui marquent le début, la fin et les périodes. Ils nous permettent de mieux décompter les divinités énumérées dans ces listes, et cela peut être précieux. G. Cœdès en a omis un certain nombre, et de fait il n'est pas toujours aisé de les distinguer car que le décor ait été réservé ou effacé, il comprend toujours des galons perlés bordant le tableau. Perlages et cercles de ponctuation se confondent facilement[1]. Enfin nous citerons également les reproductions de ces inscriptions déjà publiées et nous ajoutons ici, soit d'après photographie directe, soit d'après moulages au latex, selon le meilleur résultat obtenu, un certain nombre de nouvelles.

(1) Faute de signes appropriés, nous utilisons ici un cercle pointé, alors que parfois, en finale, il s'agit d'un cercle barré horizontalement d'un *tilde* : voir p. ex. K 293-6, *Corpus*, V : pl. CCXVII.

LES TEXTES

Nous allons maintenant reprendre les textes de la série K 293 dans l'ordre topographique (fig. A à E), précisant à chaque fois sa date par rapport au décor mais sans renvoyer sur ce point à G. Cœdès si nous différons, pour ne pas surcharger ces pages d'appels de notes, déjà trop nombreux. Nous suivrons quand il existe et en priorité le texte de G. Cœdès dans *IC*, III, puis dans sa *Date du Bayon*, et nous expliquerons nos propres corrections. Mais nous ne renverrons pas à Cœdès : *Inscriptions du Bayon*, sauf exception, puique cet auteur a déjà repris l'essentiel de ce premier article dans son étude sur la date du Bayon.

PREMIÈRE GALERIE.

293-1

Galerie du premier étage, porte d'accès à la chapelle E, piédroit W. Emplacement certainement prévu en même temps que le décor. Probablement 6 l. à l'origine.

1 .... t ... n
2 .....da ○ kamrat[eṅ jaga]t śrī
3 ...ha[r]iharālaya ○ kamrateṅ jagat para (-)
4 [me]śvara ○ kamrateṅ jagat vraḥ thkval cas ○ kamrateṅ jagat utpa[n] (-)
5 na ○ kamrateṅ jagat vraḥ maniḥ[1] ○ psam anle tay piy ʘ

Texte dans Cœdès ; *IC*, III, p. 193 et *Date Bayon*, p. 104 ; reproduit dans *Corpus*, V, pl. CCXIV. Actuellement la deuxième, le début de la troisième et le centre de la cinquième ligne sont illisibles. Nous avons complété la ponctuation de la 5e l.

293-2

Tour axiale Ouest 63 ; porte intérieure W. ; piédroit N. Décor antérieur gratté et repoli ; 7 l.

1 [kamrateṅ ja]gat sakavrāhmaṇa ○ kamrateṅ jagat ta rāja [○]
2 ...jagat kaṃdvat dik ○ kamrateṅ jagat se(-)
3 [nāpati] laṃvāṅ kaṃdvat dik ○ kamrateṅ jagat ubha(-)
4 ... ○ kamrateṅ jagat saralāyattana teṃ ○ kamra(-)
5 [teṅ ja]gat chok gargyar ○ kamrateṅ jagat sambhupura
6 [○ ka]mrateṅ jagat saralāyattana cuṅ ○ kamrateṅ jagat
7 nāgasthāna ○

Texte dans Cœdès : *IC*, III, p. 195 et *Date Bayon*, p. 105 ; reproduit dans *Corpus*, V, pl. CCXVI. Actuellement seule est lisible une bande verticale correspondant au tiers central. Ponctuation de la 3e l. complétée.

293-3

Porte d'accès à la chapelle I ; piédroit N. ; prévue avec le décor ; 5 l.

1 ʘ vraḥ kuṭi u[ttaravāya] vyadakṣiṇa ○ kamrateṅ jagat śrījaya[ma] (-)
2 hānātha nagara śrījayarājapurī ○ kamrateṅ jagat śrītribhuva[nadeva ○]
3 kamrateṅ jagat śrībhaiṣajyaguruvaidūryaprabharāja anle noḥ ○ ka[mra] (-)
4 teṅ jagat śrīsūryyagiri ○ kamrateṅ jagat śrīsūryyaśaktī dmaḥ ○ ka[mra] (-)
5 teṅ jagat śrībhaiṣajyaguruvaidūryyaprabharāja dmaḥ ○ kamrateṅ ... (inachevée)

Texte dans Cœdès : *IC*, III, p. 194 et *Date Bayon*, p. 105 et pl. VII C ; reproduite dans *Corpus*, V, pl. CCXV. Les lignes 1 et 2 sont devenues illisibles ; ponctuation et découpage des l. 1, 4 corrigées.

(1) Cœdès, *Inscriptions Bayon*, p. 83, n° 3, *maniḥ* probablement pour *muniḥ* ; voir *infra*, p. 104.

293-4

Pavillon d'angle N.W. 65. Sans préciser exactement l'emplacement Cœdès : *Date Bayon*, p. 106 lit seulement : ... rañ ○. Il signale de plus, *ibid.*, n. 1, un emplacement réservé primitivement dans le décor mais non inscrit et sur lequel le décor aurait été finalement parachevé. Nous avons retrouvé celui-ci sur la porte intérieure S., piédroit W. Sur la porte extérieure W., piédroit N. existe un autre cartouche. Est-ce là que G. Cœdès a lu une syllabe ? On ne peut en décider car un « étai » en béton judicieusement placé depuis par la Conservation masque en partie ce cartouche (sans, d'ailleurs, étayer quoi que ce soit).

293-5

Porte d'accès à la chapelle K, piédroit E. Décor gratté puis repoli ; 7 l.

1 ⊙ Vraḥ kuṭi uttaravāyavyapaścima vraḥ vuddha kamrateṅ añ ratnatraya vimndhya(-)
2 parvvata ○ kamrateṅ jagat śrītribhuvanadeva ○ kamrateṅ jagat śrībhaiṣajya(-)
3 guruvaidūryyaprabharāja anle noḥ ○ kamrateṅ jagat chluy maleṅ ○ ka(-)
4 mrateṅ jagat śrībhaiṣajyaguruvaidūryyaprabharāja maleṅ ○ kamrateṅ
5 jagat śrībhaiṣajyaguruvaidūryyaprabharāja jraiṇan ○ kamrateṅ jagat
6 vraḥ pāda saṃvok ○ kamrateṅ jagat lyoṅ ○ kamrateṅ jagat ta śakti
7 saṃvok (?) ○ kamrateṅ jagat śrībhaiṣajyaguruvaidūryyaprabharāja [a]nl[e] noḥ

Texte : Cœdès, *Date Bayon*, p. 106. Reproduit ici ph. 89.

293-6

Porte d'accès à la chapelle L ; piédroit E. Prévue avec le décor ; 8 l.

1 Vraḥ...[k]u[ṭi]. . ... [ja] ....
2 ..ya vuddhamahānātha nagara śrījayavajrapura ○ kamrateṅ jagat [śrītri] (-)
3 [bh]uvanadeva ○ vraḥ bhagavatī kamrateṅ añ ○ kamrateṅ [jagat]
4 śrī bhaiṣajyaguruvaidūryyaprabharāja anle noḥ ○ kamrate[ṅ jaga] (-)
5 t śrī bhaiṣajyaguruvaidūryyaprabharāja chnas ○ kamrateṅ
6 [jagat] śrīdviparvvata ○ kamrateṅ jagat acalitapura ○ kamrateṅ
7 .. lyāṅ ○ kamrateṅ jagat phler ○ vraḥ rūpa pavitra nā śrīrā.e...
8 phsaṃ anle tap ⊙

Texte : Cœdès, *IC*, III, p. 195 et *Date Bayon*, p. 106. Reproduite dans *Corpus*, V, pl. CCXVII. Complètement effacée aujourd'hui.

293-7

Porte d'accès à la chapelle M ; piédroit E. Prévue avec le décor ; 9 l.

1 ⊙ Vraḥ kuṭi uttareśānapaścima ○ kanloṅ kamrateṅ añ śrī (-)
2 jayamaṅgalārthacūḍāmaṇi kṣaca ○ kamrateṅ jagat śrītribhu (-)
3 vanadeva ○ kamrateṅ jagat śrīśākyasiṃha tralyaṅ ○ ka (-)
4 mrateṅ jagat śrībhaiṣajyaguruvaidūryyaprabharāja...
5 gara catvāri ○ kamrateṅ jagat śrīmadhurendreśvara stuk thkū ...[○ ka] (-)
6 mrateṅ jagat śrītribhuvanamaheśvara stuk thkū ○ kamra[teṅ
7 jagat]... ○ kamrateṅ jagat snāṃ dyoṅ ⊙ kamrateṅ [ja] (-)
8 gat ja...[○ kamra]teṅ jagat saṅga ○ kamrateṅ jagat mā ...
9 ra ○ phsaṃ [anle] tāp mvay ⊙
(dessous graffito moderne)

Texte : Cœdès, *IC*, III, p. 196 et *Date Bayon*, pp. 106-7 ; reproduit dans *Corpus*, V, pl. CCXVIII. Actuellement le début et la fin des lignes sont altérés, plus spécialement le début des quatre dernières lignes.

DEUXIÈME GALERIE.

293-8

Tour 22 ; porte E., piédroit N. Prévue avec le décor ; 1 l.

1 ⊙ kamrateṅ jagat senāpati kantāl vala pūrvva ○

Texte : Cœdès, *Date du Bayon*, p. 107 reproduite ici ph. 90.

293-9

Cloître S.-E. ; premier pilier à l'E. de la galerie 38, face E. du pilier. Probablement décor antérieur, effacé et repoli ; 4 l.

1 ⊙ kamrateṅ jagat śrījayavīreśvara ○ kamrateṅ jagat śrīrā (-)

2 jendreśvara ○ kamrateṅ jagat śrīkīrttilakṣmī ⊙

3 ⊙ vraḥ rūpa kamrateṅ añ vraḥ cau ○ nā kamrateṅ

4 añ śrīvīralakṣmī ⊙

Texte : Cœdès, *Date Bayon*, p. 107. Reproduit ici ph. 91.

293-10

Tour 40 ; premier pilier à l'E., face E. gravée sur décor effacé puis repoli ; 3 l.

1 kamrateṅ jagat śrībāhuvīradeva ○

2 kamrateṅ jagat śrībahuvīreśvara ○

3 kamrateṅ jagat . . . . ○

Texte : Cœdès, *Date Bayon*, p. 108 ; lecture des l. 1 et 2 complétée dans Cœdès, *Épigraphie Jayavarman*, p. 97, n. 3. Aujourd'hui complètement effacée.

293-11

Tour 25 ; porte intérieure N., piédroit E. ; surface prévue avec le décor ; 4 l.

1 ⊙ kamrateṅ jagat śrī. . .ānara (?) deva ○

2 ⊙ kamrateṅ jagat . . . t . . .

3 ⊙ kamrateṅ jagat śrīsūrryyarājeśvara ○

4 ⊙ nā kamrateṅ añ śrīsūryyarājadevī

Texte : Cœdès, *Date Bayon*, p. 108. Nous avons complété la ponctuation et indiqué le début de la l. 2, omis. Reproduit ici ph. 92.

293-12

Tour 26 ; porte intérieure E., piédroit S. ; sur décor antérieur, gratté et repoli ; 2 l.

1 nā kamrateṅ jagat śrīrājendradeva ⊙

2 rūpa vraḥ kamrateṅ añ śrīrājendrapaṇḍita

Texte : Cœdès, *Date Bayon*, p. 108. Reproduite ici ph. 93. Le début des lignes est altéré. Nous avons complété la ponctuation.

293-13

Tour 27 ; porte intérieure E. ; piédroit S. ; prévue avec le décor ; 2 l.

1 ⊙ nā kamrateṅ añ śrīindradevī ⊙

2 ⊙ kamrateṅ jagat śrīindradeva ⊙

Texte : Cœdès, *Date Bayon*, p. 108. Reproduite ici ph. 94. La ponctuation a été complétée.

293-14

Tour 41 ; porte E., piédroit S. ; surface soigneusement poncée, mais le décor n'ayant pas été achevé on ne saurait décider de leurs rapports respectifs ; 4 l. ?

1 vraḥ rūpa kamrateṅ añ vraḥ laṃvād vraḥ rūpa

2 kamrateṅ añ vraḥ jvik ○ kamrateṅ jaga (-)
3 t . jendreśvarī ○ kamrateṅ jagat śrī .
4 .
Texte : Cœdès, *Date Bayon*, p. 109. Reproduite ici ph. 95.

293-15

Tour 42 ; porte intérieure E. ; piédroit S. ; décor regratté et poncé ; 2 l.
1 ⊙ kamrateṅ jagat śrīdeveśvara ○
2 ⊙ vraḥ rūpa kamrateṅ añ śrīviṣṇu cuṅ vis ○
Texte : Cœdès, *Date Bayon*, p. 109. Reproduite ici ph. 96. Ponctuation complétée.

293-16

Tour 43 ; porte E. ; piédroit S. ; surface réservée ; 5 l.
1 ⊙ nā vraḥ kamrateṅ añ śrīvijayendravarmma
2 ⊙ kamrateṅ jagat śrīrājendradeva kamrateṅ jagat
3 śrīvijayendradeva kamrateṅ jagat śrīvijayendre (-)
4 śvarī kamrateṅ jagat śrīdeveśvara kamrateṅ jaga (-)
5 t śrīhaṅseśvara ⊙
Texte : Cœdès, *Date Bayon*, p. 109. Reproduite ici ph. 97. Ponctuation complétée.

293-17

Tour 29 ; porte intérieure E. ; piédroit S.[1]. Surface réservée ; 4 l.
1 ⊙ nā kamrateṅ añ śrīrājendradevī ○
2 kamrateṅ ja[ga]t śrīrājendradeva kamrateṅ ja (-)
3 gat śrīrājendreśvara kamrateṅ jagat śrīrājendre (-)
4 śvarī ⊙
Texte : Cœdès, *Date Bayon*, p. 109. Reproduite ici ph. 98. Ponctuation complétée.

293-18

Tour 30 ; porte intérieure W. ; piédroit S. Surface réservée ; 2 l.
1 ka. . . kamrateṅ añ
2 śrījayacā . .
Texte : Cœdès, *Date Bayon*, p. 109. Surface actuellement trop fragile pour être estampée.

293-19

Tour 45 ; porte intérieure E., piédroit N.[2], surface regrattée et polie pour le texte ; 1 l.
1 nā kamrateṅ añ śr[ī]vij[ay] (texte inachevé)
Texte : Cœdès, *Date Bayon*, p. 109. On peut probablement restituer sr[ī]vij[ay], d'autant plus que le *vij* est encore lisible. Reproduit ici ph. 99.

293-20

Tour 46 ; porte E., piédroit S. ; décor gratté et repoli ; 4 l.
1 dakṣiṇa rūpa vraḥ kamrateṅ añ śrīvīrendrādhipativarmma
2 kamrateṅ jagat śrīvīrendrādhideva ⊙
3 uttara rūpa vraḥ kamrateṅ añ śrīdharaṇīndravarmma
4 kamrateṅ jagat śrīdharaṇīndreśvara ⊙
Texte : Cœdès, *Date Bayon*, pp. 109-110. Reproduite ici ph. 100. Ponctuation complétée.

(1) Indiqué par erreur porte S., piédroit W. sur la pl. VII de l'*Atlas* et corrigé sur la fig. 47 du présent volume.

(2) Omise sur la pl. VII de l'*Atlas*, corrigée sur la fig. 47 du présent volume.

293-21

Tour 34 ; porte intérieure N., piédroit W. Surface réservée ; 2 l.

1 . . . ṃvaṅ .
2 . . āṃ . .

Texte : Cœdès, *Date Bayon*, p. 110. Trop fragile pour être estampée.

293-22

Tour 35 ; porte intérieure S., piédroit E. Surface réservée ; 4 l.

1 nā kamrateṅ añ śrīcakravarttirājadeva ⊙
2 kamrateṅ jagat śrīcakravarttirājadeva ⊙
3 kamrateṅ jagat śrīrājendreśvarī ⊙
4 kamrateṅ jagat śrītribhuvaneśvara ⊙

Texte : Cœdès, *Date Bayon*, p. 110. Reproduite ici pl. 101. Ponctuation complétée.

293-23

Tour 37 ; porte intérieure E., piédroit N. Surface réservée ; 2 l.

1 ⊙ vraḥ rūpa kamrateṅ añ śrīdharaṇīndrarājalaksmī
2 ⊙ kamrateṅ jagat śrīdharaṇīndrarājendreśvarī ⊙

Texte : Cœdès, *Date Bayon*, p. 110. Reproduite ici ph. 102. Ponctuation complétée.

Troisième étage.

293-24 A

Tour 21 ; porte E., piédroit N. Surface grattée puis reponcée ; 3 l.

1 vraḥ [vu]ddha kamrateṅ añ śrībhaiṣajyaguruvaidūryyaprabha[rāja]
2 kamrateṅ añ śrīsūryyavairocana ○
3 kamrateṅ añ śrīcandravairocana ○

Texte : Cœdès, *Date Bayon*, p. 110. Ponctuation complétée. Trop abîmée pour être estampée.

293-24 B

Tour 21 ; porte W., piédroit S[1]. Surface regrattée et reponcée ; 8 l.

1 ⊙ kamrateṅ jagat śrīvīrendradeva ○ rūpa vraḥ kamra (-)
2 teṅ añ śrīvīrendravarmma ⊙
3 ⊙ dakṣiṇa ○ kamrateṅ jagat śrīdharāpatīndradeva
4 [rūpa] vraḥ kamrateṅ añ dharāpatīndravarmma
5 . . . kamrateṅ jagat śrīrājapatīndradeva [rūpa]
6 vraḥ kamrateṅ añ śrīrājapatīndravarmma
7 ⊙ uttara moṅ ⊙ kamrateṅ jagat śrī . . . tīndradeva
8 [rūpa] vraḥ kamrateṅ añ śrī . . .

Texte : Cœdès, *Date Bayon*, pp. 110-111. Reproduite dans *Corpus*, V, pl. CCXIX. On se souviendra que cette inscription a d'abord été numérotée K 539 lors de sa découverte (*BE*, XVIII, 10, p. 67) puis réintégrée dans la série K 293 par Cœdès, *IC*, III, p. 197. Elle est actuellement illisible.

293-25

Tour 18 ; porte extérieure S., piédroit W. Surface reponcée ; 1 l.

1 kamrateṅ jagat vimāya

Texte : Cœdès, *Date Bayon*, p. 111, corrigé dans *Épigraphie Jayavarman*, p. 97, n. 3. Illisible actuellement.

(1) Omise sur la pl. VII de l'*Atlas*, ajoutée sur la fig. 47 du présent volume.

293-26

Tour 19 ; porte extérieure W., piédroit S. Surface reponcée ; 2 l.

1 kamrateṅ añ śrījaya cāmpe[śvara]

2 kamrateṅ añ śrījayanta

Texte : Cœdès, *Date Bayon*, p 111, corrigé dans *Épigraphie Jayavarman*, p. 97, n. 3. Très effacée actuellement, néanmoins reproduite ici ph. 103.

293-27

Tour 20 ; porte extérieure N., piédroit W. Surface réservée ; 2 l.

1 ⊙ śakti kamrateṅ añ śrī . kanloṅ (?)

2 . kamrateṅ añ .

Texte dans Cœdès, *Date Bayon*, p. 111, corrigé dans *Épigraphie Jayavarman*, p. 97, n. 3. Illisible actuellement.

293-28 A

Tour centrale, vestibule 12 ; pilier S.W., face N. Surface n'ayant jamais reçu de décor ; texte bûché après coup ; seuls quelques groupes sont encore lisibles ; 6 l.

1 ...kamrateṅ añ śrījayavarmma .....

2 ..l.... vraḥ kamrateṅ añ ....

3 .... tt ....

4 .... ā (-)

5 dhi.. thvāy paṅgaṃ.....ra

6 ri .....

Reproduit ici ph. 104.

293-28 B

Tour centrale, vestibule 12, pilier N.W., face S. Surface n'ayant jamais reçu de décor ; texte de 6 lignes, probablement, entièrement bûché et illisible. Cœdès, dans sa *Date du Bayon*, n'avait pas relevé ce texte, mais il en a noté l'existence dans *Épigraphie de Jayavarman*, p. 93, n. 3. En effet, bien qu'illisible, il est intéressant d'en connaître la présence dans l'entrée principale du sanctuaire central. Aymonier, *Cambodge*, III, p. 180, n. 1, signale le bûchage récent d'une inscription dans ce vestibule, par « des Européens venus de Bangkok ». Nous ne savons pas s'il s'agit de 293-28 A ou B, et malheureusement aucun des deux ne semble avoir été relevé avant cette remarque d'Aymonier.

293-29

Chapelle n° 11, porte extérieure, piédroit N.[1]. Surface réservée ; 1 l.

1 vraḥ bhaga[vatī pā]rvvatī

Texte dans Cœdès, *Date du Bayon*, p. 111. Actuellement très abîmée — le *bhaga* a disparu — et impossible à estamper.

293-30

Chapelle n° 3, porte extérieure, piédroit N. Surface réservée ; 1 l.

1 ⊙ kamrateṅ jagat śrīvrahmendradeva

Texte dans Cœdès, *Date Bayon*, p. 111. Très effacée actuellement, mais reproduite ici ph. 105.

(1) Omis sur la pl. VII de l'*Atlas*, corrigé sur la fig. 47 du présent volume.

293-31

Chapelle intermédiaire entre les chapelles 3 et 4, porte extérieure, piédroit N.-E. Surface réservée ; 1 l.

1 [kamra]teṅ añ śrīkamvujeśvara

Texte dans Cœdès : *Date Bayon*, p. 112. Reproduite dans ce même article pl. VII B et, quoique devenue peu lisible, ici ph. 106.

293-32 A

Chapelle 4, porte extérieure, piédroit E. Surface réservée ; 2 l.

1 ⊙ kamrateṅ jagat śrīrājendradevī

2 ⊙ vraḥ rūpa kamrateṅ añ sthiralaksmī ⊙

Texte dans Cœdès, *Date Bayon*, p. 112. Reproduite ici ph. 107. Ponctuation complétée.

293-32 B

Chapelle intermédiaire entre les chapelles 4 et 5 ; porte extérieure , piédroit E. Surface probablement réservée.

Actuellement totalement effacée, cette inscription n'a pas été notée par G. Cœdès, puisqu'elle était inutilisable. Nous l'intégrons cependant dans la série afin de signaler son emplacement dans le cadre des dispositions générales de ces textes.

293-33

Chapelle nº 5 ; porte extérieure, piédroit S.-E. Surface regrattée et repolie ; 1 l.

1 [kamrate]ṅ jagat śrīvīreśvara (?)

Texte dans Cœdès, *Date Bayon*, p. 112. Actuellement complètement effacée.

293-34

Chapelle intermédiaire entre les chapelles 5 et 6 ; porte extérieure ; piédroit S.-E. Surface réservée ; 2 l.

1 vraḥ rūpa kamrateṅ añ snaṅ ○

2 ⊙ kamrateṅ jagat śrījayadeva

Texte dans Cœdès, *Date Bayon*, p. 112. Reproduite ici ph. 108. Ponctuation complétée.

293-35

Entrée occidentale 6 ; porte extérieure ; piédroit S. Surface probablement réservée ; 1 l.

1 . . . . śrī . . . . . śvara

Texte dans Cœdès, *Date Bayon*, p. 112. Actuellement illisible.

293-36

Chapelle intermédiaire entre les chapelles 6 et 7 ; porte extérieure ; piédroit S. Surface réservée ; 2 l.

1 [kamra]teṅ jagat śrīrājadeva vraḥ rūpa kamrateṅ añ

2 . . . svi. . . .

Texte dans Cœdès, *Date Bayon*, p. 112. Actuellement le début est entièrement effacé.

293-37

Chapelle 8 ; porte extérieure, piédroit W. Surface réservée ; 1 l.

1 kamra . . .

Texte dans Cœdès, *Date Bayon*, p. 112, qui situe cette inscription sur la chapelle intermédiaire entre les chapelles 7 et 8. Or la porte extérieure de cette chapelle est écroulée, et déjà signalée comme telle sur le plan Dufour. Par contre il ne signale pas ce texte-ci, que nous rangeons sous le nº 293-37 encore que devenu à peu près illisible, et qui est sans doute celui qu'il publia sous ce même numéro.

293-38

Chapelle intermédiaire entre les chapelles 8 et 9 ; porte extérieure, piédroit W. Surface réservée ; 2 l.

1 ⊙ kamrateṅ jagat śrī mahendreśvarī vraḥ rūpa kamra(-)

2 teṅ añ śrī māhendralakṣmī ⊙

Texte dans Cœdès, *Date Bayon*, p. 112 et pl. VII A. Un fac-similé de ce texte avait déjà été publié par Doudart de Lagrée, *Voyage d'Exploration...*, p. 65. Nous le reproduisons néanmoins ici sous une forme plus lisible, ph. 109. Ponctuation corrigée.

293-39

Chapelle 9 ; porte extérieure, piédroit N.W. Surface réservée ; 1 l.

1 ⊙ kamrateṅ jagat śrīdevātideva

Texte dans Cœdès, *Date Bayon*, p. 112. Quoique effacée, reproduite ici ph. 110.

293-40

Chapelle 10 ; porte E., piédroit S. Surface réservée ; 1 l.

1 ⊙ vraḥ bhagavatī dharanī ⊙

Texte dans Cœdès, *Date Bayon*, p. 112. Reproduite ici ph. 111. Ponctuation complétée.

293-41

Tour 4 ; porte S. entre tour 4 et chapelle 4 ; piédroit W. Surface n'ayant pas reçu de décoration ; 1 l.

1 ⊙ kamrateṅ jagat śrī rājendradeva ⊙

Ce texte n'était pas connu de G. Cœdès et a été découvert par M. J. Dumarçay lors de ses travaux au Bayon. Reproduit ici ph. 112. Il est en partie défiguré par des graffiti modernes, mais parfaitement lisible.

TEXTES DIVERS.

La série K 293 n'épuise pas la liste des inscriptions gravées sur le temple. On sait qu'il existe quelques courtes légendes sur les bas-reliefs de la première galerie, selon un parti attesté dès Angkor Vat. Relevées par J. Commaille[1], elles ont été groupées sous le numéro K 469, parfaitement publiées et reproduites par G. Cœdès[2]. Il est inutile d'y revenir ici, d'autant moins que nous serons amenés plus loin, en étudiant brièvement ces bas-reliefs, à les utiliser[3].

Enfin une série de graffiti ont été également relevés sur le Bayon, et quelques inscriptions découvertes dans ses ruines dont nous établirons ici une brève liste récapitulative.

L'inscription K 470 fut dégagée en 1913 par J. Commaille[4] et après avoir été enregistrée au dépôt de la Conservation sous le numéro 3103, transférée en 1921 au Musée national de Phnom Penh (D 41 = D 3,34). Il s'agirait d'un fragment de piédroit trouvé près de l'angle N.-E. de la première galerie, mais à l'extérieur. De par l'état de ruine de ce pavillon il n'est pas possible de voir s'il en fait partie. Il serait pourtant important de s'en assurer car s'il s'agit bien d'un élément du temple, nous aurions là une indication précieuse sur son histoire à basse époque. En effet ce texte de 27 l. en khmer mentionne l'érection d'une image de Jayavarmadeva Parameśvara et l'offrande d'une Śivapūja à une date qui serait 1327 A.D. On voit tout l'intérêt, outre l'indication historique, d'une telle mention qui confirme le retour au culte

(1) Voir *Chronique*, *BE*, XVIII, 7, p. 105 et *BE*, XV, 4, p. 77.

(2) G. CŒDÈS, *Études cambodgiennes*, XXVIII. *Quelques suggestions sur la méthode à suivre pour interpréter les bas-reliefs de Banteay Chmar et de la galerie extérieure du Bayon*, *BE*, XXXII, 1, pp. 71-80. Cité ici, *Bas-reliefs Bayon*.

(3) Localisées pl. VII de l'*Atlas*.

(4) *Chronique*, *BE*, XIII, 7, pp. 105-106.

brahmanique, que les bas-reliefs tardifs de la deuxième galerie impliquent. Cette inscription a été étudiée par G. Cœdès[1], qui l'a traduite[2] ; elle est reproduite dans le *Corpus*[3].

Une stèle, également trouvée dans le Bayon mais qui peut provenir d'ailleurs, est actuellement conservée au Dépôt de la Conservation sous le nº 354[4]. Décorée sur sa face d'un bouddha flanqué d'orants et d'un orchestre, elle porte au dos 4 lignes inventoriées K 294, et publiées dans le *Corpus*[5]. Dans sa première étude sur la dynastie de Mahīdharapura[6]. G. Cœdès se demandait si le donateur Nṛpatīndravardhana ne pourrait pas être identifié avec un personnage dont le nom finit en ... tīndravarman de la stèle du Phimeanakas, fils (?) de Jayavarman VII et de Jayarājadevī. Il soulignait alors que l'écriture de la stèle semblait postérieure à celle de Jayavarman VII, mais aurait pu être une cursive déjà employée de son temps. G. Cœdès a depuis édité, traduit et commenté ce texte[7] et ne revient pas, semble-t-il, sur sa première hypothèse. Quoique renvoyant à son article précédent il estime que l'écriture remonte, au plus tôt, au XIIIe siècle. De fait je ne pense pas que cette stèle puisse être antérieure à la seconde moitié du XIIIe, et cela semble une date bien tardive pour un prince « fils » de Jayavarman VII et dont G. Cœdès a montré qu'il a dû naître aux environs de 1145[8].

Nous rappellerons encore un bloc en grès rosé, probablement découvert par Commaille et qui a fait l'objet d'une brève analyse, sans doute de L. Finot[9]. Il porte une inscription en pâli de 3 lignes, numérotée K 486. Ce bloc (brisé) est actuellement conservé au dépôt de la Conservation d'Angkor sous le nº 2515 (Cl. 13×18 nº 11.342). Il a dû servir de socle au beau buddhapāda en grès gris, qui était déposé jusqu'à ces derniers temps dans la chapelle 21 du troisième étage. Nous avons également fait rentrer cette pièce au dépôt de la Conservation où elle est inventoriée sous le nº 1 359.

* * *

Dans le dernier volume de ses *Inscriptions du Cambodge*[10] G. Cœdès signale enfin quelques inscriptions diverses au Bayon ou sur des pierres semblant en provenir. Elles n'ont pas été étudiées pour la plupart et il ne s'agit guère que de graffiti. Nous les regroupons ici afin de compléter cette récapitulation.

K 540 : inscription en khmer sur une pierre isolée dans le pavillon d'angle N.-E. nº 69 de la galerie extérieure, et censée avoir été conservée sur place. Nous ne l'avons pas retrouvée. Elle est publiée dans le *Corpus*[11] et traduite par G. Cœdès[12] ; elle mentionne simplement un *vraḥ anaṅgasenā* ; son écriture la situe parmi les textes de Jayavarman VII.

K 672 : graffito sur une pierre (? : non précisé) de la cour III Est, secteur Nord. Comme pour les textes suivants, aucun commentaire ou édition n'ont été établis. Nous signalerons seulement les références des estampages de l'EFEO ou de la Bibliothèque nationale ; est. EFEO nº 806.

K 700 : graffito en khmer ; tour-sanctuaire nº 26 ; est. EFEO nº 884 et BN nº 1014(91).

K 775 : graffito de 1 l. en khmer ; tour centrale (non localisé ?) ; est. EFEO nº 992 et BN nº 1041(92).

K 776 : graffito (chiffres) sur le socle du grand buddha de la tour centrale, maintenant remonté sur une terrasse au Sud de la route vers la Porte des Victoires ; est. EFEO nº 993 et BN nº 1042(92).

K 801 : graffito de deux lettres sur un pilier, à l'angle N.W. de la galerie des bas-reliefs (non retrouvé) ; est. EFEO nº 1030.

(1) G. Cœdès, *Études cambodgiennes*, XXII. *La date d'avènement de Jayavarmaparameśvara*, *BE*, XXVIII, 1-2, pp. 145-46 et Id., *Études cambodgiennes*, XXIV. *Nouvelles données sur la dynastie de Mahīdharapura*, *BE*, XXIX, pp. 297-330.
(2) G. Cœdès, *IC*, II, p. 187.
(3) *Corpus*, II, pl. LXXXV.
(4) Mentionnée par Aymonier, *Cambodge*, III, p. 181 puis par Lajonquière, *Inventaire*, III, p. 29.
(5) *Corpus*, V, pl. CCXX.
(6) G. Cœdès, *Nouvelles données chronologiques et généalogiques sur la dynastie de Mahīdharapura*. *BE*, XXIX, p. 326, n. 2.
(7) Cœdès, *IC*, III, p. 197.
(8) Voir *infra*, pp. 140, 153, 223.
(9) *Chronique*, *BE*, XVII, 6, p. 51.
(10) *Inscriptions du Cambodge*, VIII, EFEO. Paris, 1966.
(11) *Corpus*, V, pl. CCXIV.
(12) Cœdès, *IC*, III, p. 193.

K 812 : graffito de 1 l. en khmer sur un bloc trouvé en dehors de l'angle S.-E. de la galerie des bas-reliefs et rentré au Dépôt de la Conservation sous le nº 4030 ; est. EFEO nº 1044 et BN nº 1062 (93).

K 902 : graffito de 1 l. sur la tour 45 (non retrouvé ?) ; est. EFEO nº 1173 et BN nº 1129 (94).

Dans les sondages qu'il a effectués pour étudier le Bayon et dont il rend compte dans le présent ouvrage, M. J. Dumarçay a mis à jour quelques graffiti sur les blocs de grès des fondations ainsi dénudées. Il ne nous paraît pas possible d'en dire quoi que ce soit actuellement. Ce sont en général des monosyllabes, parfois un chiffre, manifestement de ces marques de fabrique si abondantes dans les monuments khmers et qui attendent toujours une étude. Celle-ci sera sans doute difficile, et peut-être vaine sur le plan de l'interprétation. Ce sont soit des indications de qualité de pierre (pierre de première qualité, etc.), soit surtout des dates (malheureusement en jours et lunaisons, seulement) indiquant, peut être, la période prévue pour utiliser les blocs sur le chantier. Il sera peut-être possible un jour, par une confrontation soignée de tous ces indices, d'éclairer ces annotations. De toute façon ce sont des vestiges intéressants sur le plan paléographique puisqu'ils nous donnent des exemples de cursives. En attendant que ces recherches soient entreprises, je signale simplement que les graffiti relevés par M. Dumarçay ont été exactement localisés et photographiés (Cl. CA 13×18, nºˢ 10 550 à 10 554) et sont à la disposition des épigraphistes.

LES INSCRIPTIONS ET LE MONUMENT

Nous avons déjà brièvement esquissé les relations entre le temple et les inscriptions gravées sur ses parois et il nous faut maintenant tenter de les serrer de plus près. Dans sa *Date du Bayon*, G. Cœdès ne disposant que d'informations insuffisantes, a simplement constaté que « ... les inscriptions gravées sur une surface réservée intentionnellement correspondent aux chapelles des tours et aux salles-passages... tandis que les inscriptions gravées après grattage d'une surface décorée sont inscrites sur des piliers de galeries et à l'entrée d'édicules isolés »[1]. La réalité est plus complexe car nous ne décelons qu'une relation entre le décor et les textes, mais non pas entre le monument et ceux-ci.

Cette relation n'est même pas nécessaire. Les inscriptions ne pourraient être associées avec certitude au décor que si celui-ci était manifestement ordonné à partir des cartouches. Ce n'est pas le cas. Les tableaux de porte du Bayon sont enrichis de médaillons constamment répétés et disposés en bandes continues. Ils sont obtenus à partir d'un poncif. Si nous prenions une inscription telle que K 293-41 (pl. 112), gravée sur un tableau nu mais déjà dressé et poli et qui viendrait ensuite à être décoré, nous obtiendrions exactement le même aspect que ce que nous appelons des cartouches « certainement » réservés avec le décor... En effet l'artisan aurait posé son poncif sur la paroi, supprimé le médaillon correspondant au texte antérieur, qu'il eût cerné de deux traits horizontaux, puis exécuté la ciselure des seuls éléments qui ne recouvraient pas l'inscription, nous donnant très exactement l'impression d'un cartouche « réservé » pour le texte... Dans l'absolu rien ne permet d'affirmer que tout ou partie de ces inscriptions qui nous semblent « prévues » et donc contemporaines du décor, ne sont pas antérieures.

Dans la pratique cela semble bien être le cas tout de même. D'abord parce que à partir de l'art d'Angkor Vat, les tableaux de portes et de fenêtres sont en général décorés et ceci devient une règle quasi absolue dans l'art du Bayon, même pour les temples les plus négligés. L'absence de décor n'y est donc très probablement qu'un oubli, le résultat d'un arrêt du travail, ou encore la preuve que là était prévue une autre ornementation : tapisserie, dorure, etc. Ce pourrait être notamment l'explication pour les piédroits du sanctuaire central et de ses accès où K 293-28 A et B et K 293-41 sont sur fond nu. Dans les autres cas la certitude qu'un décor devait être prévu nous entraîne à penser que les textes associés à celui-ci sont de la même venue. Surtout, paléographie et style font ces textes et ce décor contemporains, ce que recoupe l'accord qui existe entre leur sens et ce qui est connu, par ailleurs, du règne. Il existe au moins

(1) Cœdès, *Date Bayon*, p. 96.

deux cartouches qui ne furent pas utilisés. Et, avant Jayavarman VII, nous ne trouvons guère d'exemple de ces « inventaires » des dieux affichés à l'entrée des sanctuaires.

Par ailleurs on ne doit pas considérer comme allant de soi qu'une inscription date et explique un monument. Au mieux elle ne constitue qu'une date *ante quo*. Et si l'on remarque la rareté relative des inscriptions sur les temples mêmes — et elles sont d'autant plus rares que les sanctuaires sont plus importants — on s'aperçoit qu'en règle générale ces textes (à plus forte raison les stèles) furent gravés précisément pour signaler un fait nouveau · donation, consécration d'une idole supplémentaire, voire réappropriation véritable, en d'autres termes qu'elles affirment un changement de l'ordre et des dispositifs initiaux. C'est le cas de nombre des petits « avis » sur les fondations de Jayavarman VII qui correspondent soit à des modifications, soit à l'érection d'idoles supplémentaires. Au mieux, et en dehors des problèmes de datation absolue, ces textes nous donnent l'état du temple — ou de certaines de ses parties — au moment de leur rédaction, non pas nécessairement l'état prévu, ni même immédiatement antérieur. En fait leur existence doit nous inciter plutôt à croire que l'on a changé, à tout le moins développé le parti initial. On ne peut l'oublier surtout pour un monument comme le Bayon qui a connu d'aussi profondes altérations de structure.

Première galerie.

La série K 469 est bien évidemment contemporaine des bas-reliefs de la galerie extérieure, et nous savons que celle-ci marque la dernière grande campagne de construction du temple. De plus ces reliefs sont inachevés. Seules les galeries Nord et Sud du côté Est, les galeries Est des côtés Nord et Sud furent terminées. Les autres ne sont qu'ébauchées ou exécutées à moitié, au maximum, et de plus d'une facture nettement moins bonne qui pourrait peut-être suggérer une seconde campagne, à moins que ce soit là simplement une impression due à leur inachèvement Ceci nous met de toute façon à la fin du Bayon tel qu'on suppose que Jayavarman VII l'a voulu. Mieux même : si ces bas-reliefs représentent bien la vie du roi — et il n'y a guère de doute à ce sujet, nous le verrons — on peut supposer qu'ils ne furent entrepris qu'après sa mort. On a, très justement à mon sens, avancé la même idée pour les bas-reliefs d'Angkor Vat, faisant ressortir qu'on n'aurait pas désigné Sūryavarman II de son vivant sous son nom posthume de Paramaviṣṇuloka, et l'on a supposé que les panneaux des galeries du quart Nord-Est, non sculptés au XIIe siècle, avaient été réservés pour compléter l'histoire royale le moment venu[1].

Dans les inscriptions des bas-reliefs du Bayon, sans doute, nous ne trouvons pas le roi mentionné sous son nom posthume mais seulement sous la forme *vraḥ śakli kamraleṅ añ* (K 469-III) ou simplement *slac* (K 469-III et IV) ; encore n'y reconnaissons-nous Jayavarman VII que par hypothèse, des plus fondées il est vrai[2]. Rien sur ce plan ne permet de dire si le souverain était encore vivant surtout si, comme le suggère pratiquement G. Cœdès dans son étude sur ces bas-reliefs, ces textes, en cursive et sur des surfaces non préparées, ont servi en quelque sorte de mémento aux sculpteurs, leur indiquant l'épisode qu'ils devaient traiter sur tel ou tel panneau.

Nous verrons qu'au sanctuaire central on trouve (K 293-28 A) un Jayavarma qu'on ne peut guère que rapporter à Jayavarman VII. Il se pourrait que deux inscriptions des chapelles, par contre, donnent le nom posthume du roi mais ceci n'est pas recoupé, et de toute façon ces chapelles sont légèrement postérieures ; nous pourrions avoir là confirmation de l'hypothèse qui remettrait après le décès du souverain la tâche de glorifier son existence terrestre, couronnée par sa réincarnation. Ce travail aurait donc été dévolu au successeur immédiat, et dans une certaine mesure cela aurait été pour lui l'équivalent des temples élevés aux ancêtres royaux tels Preah Kô ou le Preah Khan d'Angkor et Tâ Prohm. Stylistiquement l'hypothèse ne soulève guère de difficultés puisque les artisans qui venaient d'édifier le sanctuaire étaient bien évidemment toujours disponibles pour la plupart.

(1) F. D. K. Bosch, *Notes archéologiques*, IV. *Le Temple d'Angkor Vat. BE*, XXXII, I, pp. 7-21. Et déjà Aymonier, *Cambodge*, I, p. 126, soulignait que l'achèvement complet de l'œuvre pouvait peut-être provoquer la mort du fondateur ou que, tout au moins, la prolongation de l'œuvre pouvait faire durer sa vie ou accroître la somme de ses mérites.

(2) Cœdès, *Bas-reliefs Bayon*, p. 73.

Quoi qu'il en soit de ces hypothèses, il est certain que les bas-reliefs de la galerie extérieure du Bayon sont de l'extrême fin du style de Jayavarman VII, s'ils n'ont même été entrepris après sa mort. Qu'ils aient été abandonnés — lorsque le temple fut reconverti et qu'on changea entièrement de parti pour sculpter les reliefs de la deuxième galerie — est dès lors tout à fait compréhensible.

Si l'on place les bas-reliefs de cette galerie à l'extrême fin du Bayon de Jayavarman VII, on doit faire de même pour leur décor. En effet celui-ci suppose que le ravalement des murs réservés aux reliefs ait été achevé, puisque les chambranles et les tableaux des portes débouchent directement sur ces panneaux. Il faut même que les bas-reliefs aient été commencés puisque le décor se poursuit dessous en lambris, notamment sur les côtés Est et Sud. Certes ce décor est plus avancé que les bas-reliefs, et on comprend aisément qu'il ait été exécuté plus vite. Il est en effet à peu près complet sur les piliers et les architraves comme sur les frises hautes des pavillons. Mais l'un et l'autre n'ont pu être entrepris que simultanément et selon un plan d'ensemble, même s'ils n'ont pas progressé au même rythme.

Dès lors on doit placer au plus tôt à ce même stade les deux cartouches K 293-4 de la tour d'angle N.-W. ; on a vu que l'un deux ne fut finalement pas utilisé et que le décor y fut parachevé. Quant au texte K 293-2 il fut rajouté après le décor.

Ces considérations s'appliquent encore aux textes gravés à l'entrée des chapelles E (K 293-1), I (293-3), K (293-5), L (293-6) et N (293-7). Les portes menant à ces chapelles sont bien, comme l'a montré M. J. Dumarçay, du plan initial de la galerie. Leurs chambranles et leurs décors de tableaux furent exécutés en même temps ou même juste avant les bas-reliefs puisque sur les côtés Est et Sud, les personnages des récits narratifs mordent sur ces chambranles. Ce n'est pas le cas sur les côtés Ouest et Nord, mais là tout simplement parce que les chambranles ont été légèrement défoncés par rapport au plan du mur conservé pour les reliefs. Bien entendu les chapelles ont été construites après la galerie des bas-reliefs. Mais on doit supposer que ce fut tout de suite après que le décor — et donc les bas-reliefs — aient été commencés. En effet sur les cinq inscriptions conservées, quatre sont gravées sur des emplacements nettement prévus dans le décor : K 293-1, 3, 6 et 7. Seul K 293-5 a été inscrit sur un cartouche créé par grattage et repolissage du décor. Outre une erreur, toujours possible, cela confirme tout simplement que la décision d'exécuter ces chapelles fut prise juste au moment où l'on ciselait le décor et où l'on commençait les bas-reliefs.

Tout montre donc que les inscriptions conservées de la première galerie et des chapelles de la cour du premier étage se placent vers l'extrême fin du Bayon de Jayavarman VII, au plus tôt, et il y a même de bonnes raisons de penser qu'elles furent exécutées vers, ou même juste après la mort du souverain.

Deuxième galerie.

Si l'on considère les inscriptions du second étage on peut les répartir en deux groupes par rapport au décor (fig. A).

Ont été disposés sur des emplacements réservés dans le décor et donc plus que vraisemblablement en même temps que celui-ci, les textes K 293-8 : tour 22 ; K 293-11 : tour 25 ; K 293-13 : tour 27 ; K 293-16 : tour 43 ; K 293-17 : tour 29 ; K 293-18 : tour 30 ; K 293-21 : tour 34 ; K 293-22 : tour 35 et K 293-23 : tour 37. Il est frappant de noter que tous ces textes, sauf un, se trouvent sur des tours formant front majeur central des quatre grands côtés du temple. La seule exception est K 293-16 sur la tour 43. On nuancera cette constatation par le fait que toutes les tours axiales ne portent pas d'inscriptions. Ce groupement n'est cependant pas un hasard, car nous verrons que ces textes — y compris K 293-16 — semblent essentiellement consacrés aux rois défunts et à leurs épouses divinisées.

Sept textes ont été rajoutés après l'exécution du décor : K 293-9 : cloître S.-E. (Ce n'est pas, on l'a dit, une certitude mais seulement une grande probabilité) ; K 293-10 : tour 40 ; K 293-12 : tour 26 ; K 293-14 : tour 41 ; K 293-15 : tour 42 ; K 293-19 : tour 45 et K 293-20 : tour 46. Sauf K 293-12 sur la tour 26, ces inscriptions se situent sur les redans rejoignant les tours centrales. Et nous verrons que toutes, même K 293-12 pourtant sur la tour axiale du front méridional, regroupent, entre autres, des divinités particulières, en l'espèce les guru royaux divinisés. Il s'agit donc certainement d'une seconde « campagne » de consécration, sans que bien entendu nous puissions préciser le laps de temps qui la sépare de la première.

Si l'on peut ainsi définir deux groupes d'inscriptions au deuxième étage par rapport au décor, on ne peut guère aller plus loin. Certes elles sont gravées sur les parties remontant au dispositif original du temple, comme l'a montré M. J. Dumarçay (voir pl. LX de l'*Atlas*). Il est même remarquable qu'à cet étage nous ne trouvions aucune inscription sur les tours 24, 28, 32 et 36 ou les galeries les rejoignant au premier état, qui sont elles postérieures et de même époque que la galerie du premier étage. Ceci pourrait faire croire que les textes de la deuxième galerie sont plus anciens. Mais en toute rigueur nous ne pouvons les dater que par rapport au décor, et la chronologie de celui-ci, pour les trois étages, n'est pas encore établie en détail. Je pense, en première analyse, qu'il est à peu près homogène sur tout le temple et qu'il fut exécuté quand le monument eût atteint sa forme définitive tout à la fin du règne de Jayavarman VII. En d'autres termes, même s'ils sont disposés sur le premier état du temple les textes prévus avec le décor (et *a fortiori* ceux qui furent rajoutés sur celui-ci...) du deuxième étage ne remontent guère plus haut que ceux inscrits sur la galerie des bas-reliefs[1]. C'est bien, au surcroît, ce que confirme leur grande similitude au point de vue de leur disposition et sur le plan paléographique.

TROISIÈME ÉTAGE.

Si nous considérons enfin les inscriptions du troisième étage dans leurs relations avec le décor, nous pouvons les regrouper en trois séries (fig. E) :

Les textes K 293-28 A et B : vestibule d'entrée 12, et 293-41 : tour 4, sont gravés sur des surfaces qui n'ont jamais été décorées.

Les textes K 293-27 : tour 20 ; 293-29 : chapelle 11 ; 293-30 : chapelle 3 ; 293-31 : chapelle entre 3 et 4 : 293-32 A : chapelle 4 ; 293-32 B : chapelle entre 4 et 5 (probablement) ; 293-34 : chapelle entre 5 et 6 ; 293-35 ; tour 6 (probablement) ; 293-36 : chapelle entre 6 et 7 ; 293-37 ; chapelle 8 ; 293-39 : chapelle 9 et 293-40 : chapelle 10, utilisent des cartouches réservés dans le décor.

Les textes K 293-24 A et B : tour 21 ; 293-25 : tour 18, 293-26 : tour 19 et 293-33 : chapelle 5, ont été ajoutés après l'exécution du décor, sur des surfaces repolies à cet effet.

Ces deux derniers groupements sont assez remarquables. Les inscriptions prévues avec le décor sont toutes — sauf une : 293-27 — sur les petites chapelles entourant le sanctuaire central (on n'oubliera pas cependant que deux ne sont que probables, et qu'un autre texte de ces chapelles : 293-33 fut rajouté après décor). Le fait est d'autant plus significatif que nous verrons ces inscriptions dédiées à des divinités de même nature.

Les inscriptions rajoutées après décor se trouvent toutes (sauf 293-33 déjà signalée) sur les tours 18, 19, 20 et 21 encadrant le massif central, encore que la tour 20 possède également un texte : 293-27, prévu avec le décor. Là aussi ce groupement est parlant et nous y reviendrons. Il semble donc bien que sauf exceptions rares et pour lesquelles on peut toujours évoquer erreur ou repentir, les deux campagnes de dédicaces soient nettement circonscrites topographiquement. Quant aux textes 293-28 A et B de l'entrée 12, et 293-41 de la tour 4, aucun décor n'ayant été exécuté là, nous n'en pouvons rien dire sur ce plan.

Si nous nous reportons maintenant aux campagnes architecturales (pl. LX de l'*Atlas*) la répartition est différente. Les textes 293-28 A et B, 293-32 A, 293-35, 293-37 et 293-41 sont gravés sur les parties les plus anciennes du troisième étage. Tous les autres l'ont été sur les chapelles rayonnantes et les tours rajoutées à la seconde campagne de construction. Il n'y a aucun texte à cet étage sur les adjonctions de la troisième période.

Ce décalage entre nos deux groupements, le premier étant nettement le plus significatif, renforce notre hypothèse qui lie les inscriptions non à la construction du temple mais à l'exécution de son décor, celui-ci

(1) Sur ce point je m'en tiens pour le moment à l'opinion de P. Stern, *Les Monuments khmers du style du Bayon et Jayavarman VII*. Publ. du Mus. Guimet, Paris, 1965, pp. 162 sv. P. Stern croit devoir faire une légère réserve en ce qui concerne les éléments primitifs du second étage, et ce surtout à cause de la présence des frontons cachés par le massif central du troisième étage. Nous savons maintenant grâce à J. Dumarçay — et c'est là un des avantages d'une analyse rigoureuse des faits — que ces remaniements du massif central et du dispositif intérieur des galeries du second étage sont de la dernière étape du Bayon, et n'impliquent nullement une décoration antérieure à la seconde phase.

ayant été sans doute fait en sa totalité à la fin même du Bayon de Jayavarman VII. Là toujours l'identité de tous ces textes entre eux, aux trois étages, plaide en faveur de cette vue.

Pour résumer l'ensemble de ces constatations on peut dire que les inscriptions de la série K 293 s'ordonnent chronologiquement en deux suites distinctes. Les premières furent gravées dans des cartouches prévus avec le décor. Rien ne prouve dans l'absolu que ces textes furent ceux-là même qui devaient être gravés dans ces cartouches (au moins l'un des emplacements réservés resta inutilisé et le décor vint ensuite le recouvrir) ni même qu'ils ne soient pas antérieurs .. Mais enfin on peut raisonnablement supposer que l'un entraînait l'autre. Plus tard de nouveaux textes furent rajoutés sur le décor effacé dans ce but.

Nous verrons que sur le plan rituel ces textes se regroupent encore par leur contenu et leur emplacement topographique dans le temple, et que ces séries correspondent en partie à celles qui s'ordonnent par rapport au décor. Il y eut donc un schéma initial, suivi d'une nouvelle campagne dédicatoire. Et, bien sûr, l'interprétation du temple à partir de ces schémas n'est valable que pour les dates qu'on peut leur attribuer, mais ne préjuge pas nécessairement des plans initiaux.

Il ne semble finalement pas que ces diverses couches correspondent aux campagnes architecturales successives. Certes au 2e et 3e étages une telle succession pourrait apparaître, mais n'est pas recoupée par l'organisation typologique ou topographique des textes. Certes au 1er étage les inscriptions des chapelles sont nécessairement postérieures à la galerie proprement dite, puisque ces édicules ont été accolés à celle-ci. Mais tout montre que cela fut en succession rapide, et davantage encore si l'on se réfère à l'exécution du décor et des bas-reliefs. Architecturalement cependant un fait notable émerge : aucune inscription n'a été apposée sur les éléments rajoutés au 2e et 3e étages lors de la troisième période de construction, alors que ceux-ci ont en général reçu l'essentiel de leur décor. Peut-être pourrait-on dire, par conséquent, que les inscriptions prévues avec le décor des second et troisième étages sont légèrement antérieures, que celles du premier étage suivirent immédiatement avec les bas-reliefs, juste vers la mort du souverain, cependant qu'on achevait le décor des dernières adjonctions du 2e et du 3e étages mais qu'on n'aurait pas eu le temps de dédier celles-ci à des idoles, le Bayon venant à être abandonné, du moins dans son rôle de temple de Jayavarman VII. Dernière hypothèse possible : la décoration du Bayon a été complétée *après* la mort, donc l'impulsion donnée par Jayavarman VII, et ceci expliquerait parfaitement la disparition des textes.

Seul le décor peut, finalement, donner des dates *a quo*. Toutes les observations réunies sur ce point actuellement me font croire qu'il fut exécuté à peu près à une même époque et seulement lorsque le temple eût atteint sa forme définitive[1]. Comme l'essentiel de ce décor est très nettement de la fin de l'art de Jayavarman VII il nous met près de la mort de ce roi. Compte tenu des remarques précédentes il aurait été commencé par les étages supérieurs, ce qui techniquement est évident, ainsi que la première série des inscriptions prévues avec lui. Si la vie du souverain est bien figurée sur les bas-reliefs de la première galerie, si ceci ne pouvait être entrepris qu'après sa mort comme le donne à croire Angkor Vat, si le Jayavarma de K 293-28 A de l'entrée du sanctuaire central doit être identifié avec lui, on peut même croire que les textes du premier étage tout comme l'exécution des bas-reliefs suivirent sa mort, et il est tentant de toute façon d'attribuer à cette phase d'activité funéraire les textes rajoutés au 2e et au 3e étages. Ceux-ci marqueraient de nouvelles déifications, soit que le décès du souverain les eussent rendues possible, soit qu'à son exemple on ait dû attendre la mort des personnages ainsi divinisés.

De toute façon les textes de cette série se ressemblent fort par leurs dispositions et leur écriture, ce qui permet de penser qu'ils se suivirent rapidement et vers la fin du règne. Encore ne saurions-nous trop répéter qu'en date absolue seule la paléographie permet de les attribuer à l'usage régnant sous Jayavarman VII. Il faudra déterminer avec rigueur quand ce modèle cessa d'être utilisé pour donner également à ces textes une date *ad quem*.

(1) Précisons : le décor de l'art de Jayavarman VII. Car de même que les bas-reliefs du second étage, sculptés après ce roi, une nouvelle campagne de décoration a été exécutée dans le temple, mais qui ne nous concerne pas ici.

CHAPITRE II

TEXTES DU PREMIER ÉTAGE

Nous allons maintenant reprendre ces séries d'inscriptions et tenter de serrer d'un peu plus près leur sens. A la galerie du premier étage nous négligerons bien entendu K 293-4, pratiquement détruit et dont on ne peut rien tirer. Il nous reste donc à étudier K 293-2, sur la tour axiale Ouest, et les cinq inscriptions subsistant à l'entrée des chapelles.

Nous avons dit pourquoi on peut considérer ces textes comme à peu près contemporains puisque tous (sauf K 293-5, mais sur une chapelle) sont prévus avec le décor et que celui-ci, comme les bas-reliefs, furent exécutés tout à la fin des travaux de Jayavarman VII. Ils présentent encore un caractère commun signalé déjà par G. Cœdès[1] : ils sont à main gauche en entrant. Peut-on en tirer une indication quant au sens de la déambulation rituelle comme le suggérait cet auteur ? Je ne le crois pas, pour cette galerie du moins. On pourrait avancer que ces cartouches étant manifestement destinés à signaler les divinités abritées par les chapelles, ils doivent se présenter immédiatement aux yeux du pèlerin, ce qui serait bien le cas dans le sens de la *pradakṣiṇa.* Mais nous allons voir plus loin que tout nous conduit à lire les bas reliefs en *prasavya.* De toute façon cette remarque ne vaudrait que pour les chapelles puisque K 293-2, à la tour axiale 63, est simplement prévu pour un visiteur arrivant de l'extérieur, tout comme les cartouches K 293-4 à la tour d'angle 65 sont destinés à un pèlerin entrant soit par l'extérieur, soit par la galerie.

Il resterait à établir qu'en règle générale les Khmers, lorsqu'ils n'utilisaient pour un texte qu'un seul tableau de porte, choisissaient en principe celui de gauche en entrant, ou encore que la gravure de tel ou tel tableau correspondait au caractère funéraire ou non du sanctuaire. Je ne sache pas que ce travail ait été fait[2]. Cette hypothèse ne serait guère vérifiée, en tout cas, au Bayon même. Au second étage nous trouverons le texte à gauche en entrant dans 8 cas sur 16 ; au troisième étage ce ne sera plus que dans 6 cas sur 15. Il faudra donc chercher une autre explication que celle de la déambulation, ou admettre que celle-ci changeait selon les étages : nous reviendrons sur ces problèmes, mais nous retiendrons en tout cas qu'au premier étage la disposition des inscriptions n'est pas une indication sur l'itinéraire prévu.

TOPOGRAPHIE DES CHAPELLES

Les chapelles du premier étage sont nommément réparties selon une topographie remarquable. Dès sa première étude sur ces textes G. Cœdès s'en est expliqué en publiant un schéma et une note, établis nous dit-il par L. Finot[3]. Il nous sera permis de les reprendre en les précisant car ces points nous semblent importants.

(1) Cœdès, *Date Bayon*, p. 104.

(2) G. Cœdès indique : *IC*, IV, p. 108 que, souvent, le texte le plus ancien figure sur le tableau de gauche en entrant.

(3) Cœdès, *Inscriptions Bayon*, p. 82.

Tout d'abord ces édifices sont explicitement désignés par le terme de *vraḥ kuṭi* : « sainte chapelle ». On sait qu'en sanscrit *kuṭī* désigne à l'origine une courbe, puis par extension une hutte (à toit bombé), un édifice isolé, et dans l'épigraphie khmère un sanctuaire particulier, nettement délimité en plan et probablement en élévation[1].

Il est assez rare d'avoir, grâce à l'épigraphie, le nom précis d'une partie du temple pour ne pas l'utiliser. Nous dirons donc « chapelle » pour ces annexes, qui d'ailleurs ressemblent étroitement par leurs dispositions et leurs fonctions aux chapelles ouvertes dans une nef d'église chrétienne. Il n'y a guère de raisons de retenir celui de « salle-passage », voire de « galerie-passage », forgé par H. Parmentier et repris par M. P. Stern[2]. Dans l'usage qu'en fait M. Stern le terme pourrait être justifié car, effectivement, ces adjonctions ont été le plus souvent construites entre deux portes d'éléments antérieurs se faisant face, et la fonction de passage peut apparaître pertinente. Mais le plus souvent leur destination, indiquée par l'épigraphie, les statues dressées là, voire même des remaniements bouchant les ouvertures antérieures pour circonscrire ce nouveau lieu de culte, accusent leur caractère de sanctuaire nettement délimité et doivent nous convaincre de préférer, finalement, cette appellation de chapelle que nous donne les textes mêmes de leur dédicace.

Après la dénomination *vraḥ kuṭi* venait au début de chaque texte une localisation qui nous permet de saisir le système utilisé. Le temple était divisé en moitié septentrionale : *uttara*, et méridionale : *dakṣiṇa*, puis encore en quatre quadrants : Nord-Est : *īśāna* ; Sud-Est : *āgneya* (restitué car non attesté ici) ; Sud-Ouest : *nairṛta* et Nord-Ouest : *vāyavya*. Dans chaque quadrant les deux chapelles alignées sur un même axe Est-Ouest sont distinguées par leur position orientale : *pūrva* ou occidentale : *paścima*, et les deux chapelles superposées sur un alignement Nord-Sud de même par leur position respective, septentrionale : *uttara* ou méridionale : *dakṣiṇa*. Nous avons établi la figure B afin de faire comprendre le principe, au demeurant fort simple.

Ainsi la chapelle E est-elle la « sainte chapelle orientale du quadrant S.W. de la moitié méridionale (du temple) » : *vraḥ kuṭi dakṣiṇanairṛtapūrva* : K 293-1. La chapelle I est « la sainte chapelle méridionale du quadrant N.W. de la moitié septentrionale (du temple) » : *vraḥ kuṭi uttaravāyavyadakṣiṇa* : K 293-3. La chapelle K est la « chapelle occidentale du quadrant N.W. de la moitié septentrionale *vraḥ kuṭi uttaravāyavyapaścima* : K 293-5. Et la chapelle M est la « sainte chapelle occidentale du quadrant N.-E. de la moitié septentrionale : « *vraḥ kuṭi uttareśānapaścima* : K 293-3. Le système est suffisamment clair pour que nous soyions assurés qu'il fut constant, et donc le restituer quand les inscriptions sont lacunaires ou absentes. C'est d'ailleurs ce qu'a déjà fait à juste titre G. Cœdès pour les textes K 293-3 et 6[3].

Toutefois on remarquera que pour être clair ce système n'est pas sans lourdeur, ni même le meilleur possible. La distinction entre moitiés septentrionale et méridionale du temple est absolument inutile sur le seul plan de la localisation des chapelles dès lors qu'on employait la division en quadrant qui, à elle seule, ne laisse place à aucune ambiguité. Comme il n'y a pas de raison de croire qu'on l'a simplement introduite pour compliquer les choses à plaisir, il faudra rechercher si elle ne correspond pas à une disposition rituelle plus générale du Bayon, et nous y reviendrons[4].

La répartition par quadrant est, par contre, très significative. Elle n'est pas parfaite dans ses subdivisions, puisqu'elle place au N. ou au S., ou encore à l'E. ou à l'W. d'un quadrant, des chapelles qui ne sont pas respectivement les plus au N., S., E. ou W. de ce quadrant. Si nous reprenons l'exemple de la chapelle I nous dirions nous, beaucoup plus clairement : chapelle méridionale du côté Ouest du quadrant N.W. C'est que le parti adopté tient compte du plan rituel, si l'on veut « processionnaire » du temple, puisqu'il localise au long d'une progression les chapelles par série de deux consécutives débouchant dans une même

(1) M. K. Bhattacharya, *Recherches sur le vocabulaire des inscriptions sanskrites du Cambodge*, *BE*, 1946, LIII, 1, p. 38 a bien montré le sens particulier que prend ce terme dans l'épigraphie khmère où il désigne essentiellement une chapelle, et aussi parfois un pavillon de repos royal. On sait qu'il a pris, par la suite, la valeur plus générique de sanctuaire bouddhique. L'évolution est attesté par une inscription bouddhique des XV[e]-XVI[e] siècles, K 144, au Prasat Kombôt, *IC*, VII, p. 34. Actuellement il désigne les petites habitations isolées dans lesquelles les moines accomplissent la retraite en saison des pluies. On retrouve peut-être là le sens de « pavillon de repos » royal angkorien, car des *kuṭī* sont citées dans les *āśrama*, et on peut croire qu'elles étaient destinées aux retraites royales. Cœdès, *BE*, XXXII, 1, p. 115.

(2) P. Stern, *Les Monuments khmers du style du Bayon...*, notamment p. 47 sv. J. Dumarçay l'utilise dans son texte, mais il a raison car il parle en architecte.

(3) Cœdès, *Date Bayon*, p. 104 n. 2 et p. 106 n. 6.

(4) *Infra*, p. 116 sv., 202 sv.

CHAPITRE II

TEXTES DU PREMIER ÉTAGE

Nous allons maintenant reprendre ces séries d'inscriptions et tenter de serrer d'un peu plus près leur sens. A la galerie du premier étage nous négligerons bien entendu K 293-4, pratiquement détruit et dont on ne peut rien tirer. Il nous reste donc à étudier K 293-2, sur la tour axiale Ouest, et les cinq inscriptions subsistant à l'entrée des chapelles.

Nous avons dit pourquoi on peut considérer ces textes comme à peu près contemporains puisque tous (sauf K 293-5, mais sur une chapelle) sont prévus avec le décor et que celui-ci, comme les bas-reliefs, furent exécutés tout à la fin des travaux de Jayavarman VII. Ils présentent encore un caractère commun signalé déjà par G. Cœdès[1] : ils sont à main gauche en entrant. Peut-on en tirer une indication quant au sens de la déambulation rituelle comme le suggérait cet auteur ? Je ne le crois pas, pour cette galerie du moins. On pourrait avancer que ces cartouches étant manifestement destinés à signaler les divinités abritées par les chapelles, ils doivent se présenter immédiatement aux yeux du pèlerin, ce qui serait bien le cas dans le sens de la *pradakṣiṇa.* Mais nous allons voir plus loin que tout nous conduit à lire les bas reliefs en *prasavya.* De toute façon cette remarque ne vaudrait que pour les chapelles puisque K 293-2, à la tour axiale 63, est simplement prévu pour un visiteur arrivant de l'extérieur, tout comme les cartouches K 293-4 à la tour d'angle 65 sont destinés à un pèlerin entrant soit par l'extérieur, soit par la galerie.

Il resterait à établir qu'en règle générale les Khmers, lorsqu'ils n'utilisaient pour un texte qu'un seul tableau de porte, choisissaient en principe celui de gauche en entrant, ou encore que la gravure de tel ou tel tableau correspondait au caractère funéraire ou non du sanctuaire. Je ne sache pas que ce travail ait été fait[2]. Cette hypothèse ne serait guère vérifiée, en tout cas, au Bayon même. Au second étage nous trouverons le texte à gauche en entrant dans 8 cas sur 16 ; au troisième étage ce ne sera plus que dans 6 cas sur 15. Il faudra donc chercher une autre explication que celle de la déambulation, ou admettre que celle-ci changeait selon les étages : nous reviendrons sur ces problèmes, mais nous retiendrons en tout cas qu'au premier étage la disposition des inscriptions n'est pas une indication sur l'itinéraire prévu.

TOPOGRAPHIE DES CHAPELLES

Les chapelles du premier étage sont nommément réparties selon une topographie remarquable. Dès sa première étude sur ces textes G. Cœdès s'en est expliqué en publiant un schéma et une note, établis nous dit-il par L. Finot[3]. Il nous sera permis de les reprendre en les précisant car ces points nous semblent importants.

(1) CŒDÈS, *Date Bayon*, p. 104.
(2) G. Cœdès indique : *IC*, IV, p. 108 que, souvent, le texte le plus ancien figure sur le tableau de gauche en entrant.
(3) CŒDÈS, *Inscriptions Bayon*, p. 82.

un liṅga du K.J. Vraḥ Thkval dans le prasat Leak Neang, comme l'atteste l'inscription de ce temple K 265[1]. Ce dieu partageait en co-propriété des terres avec les dieux de Bakong, du Bakhèng et de Preah Kô. Cette communauté de biens est rappelée par K 684, texte du xe, qui dit que le V.K. de Vraḥ Thkval possède des terres avec le V.K. du Vnaṃ Kantāl : du Bakhèng[2]. La stèle dite d'Angkor Vat, en fait de Kapilapura : K 300, de même époque, parle de Siddharṣi qui adore le Vraḥ Thkval dans le « petit bassin de Yaśodhara », soit selon toute probabilité le Sras Srang qui existait déjà, et se trouve au Sud-Ouest du prasat Leak Neang[3]. Et c'est encore selon quelque vraisemblance les terres de ce dieu que nous retrouvons dans les rizières de Thkval Raṃtyaṅ, attribuées par Yaśovarman au dieu du Phimeanakas : K 291[4]. Le K.J.Vraḥ Thkval, adoré au Sras Srang et au pied de Prè Rup, possédant des terres en commun avec les dieux de Bakong, du Bakhèng et de Preah Kô ne peut être que celui de notre texte, cité après le dieu de Bakong. Peut-être est-il dit « Cas » : Vieux, pour le distinguer du Vrah Thkval de Vat Phu, fondé seulement sous Jayavarman VI. Quant au K.J. Parameśvara, ce n'est plus nécessairement celui de Vat Phu. C'est également le nom posthume de Jayavarman II. Or celui-ci était adoré à Lolei et à Preah Kô, et nous venons d'établir que notre K.J. Vrah Thkval possédait des terres en commun avec Preah Kô et Bakong, ce dernier temple nommément cité dans le texte même du Bayon. Ajoutons que ce K.J. Parameśvara pourrait être tout aussi bien le dieu du Bakhèng ; après tout, le nom posthume de Yaśovarman est Paramaśivaloka.

Le K.J. Utpa[n]na est une forme de Śiva adorée sous ce nom même à Preah Kô. Nous connaissons un village de Vraḥ Utpanna par une stèle de Tuol Ang : K 559[5]. Or celle-ci fut trouvée à proximité du Phnom Bayang dont le dieu principal était un Śiva Utpanneśvara, instauré par Bhavavarman II vers 640 : K 483[6], honoré par Harṣavarman II en 941 sous le nom d'Utpannakeśvara : K 854[7] et nommé également, dans ce même temple, Utpannakeśāna : K 859[8]. Trouvée au S.W. et proche du Bayang, la stèle de Trapeang Sambot commémore en 964 des dons locaux à Utpannakeśāna : K 19[9]. Dans la région de Kampot deux autres textes parlent d'Utpanneśvara : la stèle du Phnom Nôk : K 46[10] et l'inscription de Preah Kuhea Luong commémorant les dons de Jayavarman Ier en 674 au Śiva Utpanneśvara de Cnar, qui doit donc être une idole locale : K 44[11]. Très manifestement ce dieu est étroitement centré autour du Phnom Bayang[12].

Si nous nous reportons aux dieux déjà localisés de ce texte, c'est évidemment le K.J. Utpanna de Preah Kô qui est ici plus spécialement désigné, et nous nous trouvons ainsi avec la liste à peu près complète des grands sanctuaires au Sud du Bayon : Bakong, Preah Kô, Lolei (? avec le K.J. Parameśvara) et Bakhèng (avec le K.J. V. Thkval). Quant au K.J.V. Maniḥ, G. Cœdès avait cru devoir corriger en Muniḥ, inconnu par ailleurs. Il le rapprochait des *vraḥ ratna* cités dans l'inscription du serment à Sūryavarman Ier, au Palais royal d'Angkor Thom : K 292[13]. Cette relation n'est guère convaincante, car dans ce texte du serment les *vraḥ ratna* sont manifestement les joyaux, les *regalia* sur lesquels les fonctionnaires engagent leur fidélité. Tant qu'à corriger en Muniḥ on pouvait tout aussi bien songer au Bouddha roi des Muni, si souvent attesté.

Mais la correction est inutile car nous connaissons très bien le K.J.V. Maṇiḥ (avec une linguale, mais ceci ne change rien), et comme c'est G. Cœdès qui l'a identifié par ailleurs il ne peut s'agir que d'un oubli, bien excusable, de sa part. Nous avons en effet un K.J.V. Mani désignant le Maṇīśvara honoré par Jayavarman Ier dans la stèle de Tuol Kôk Preah : K. 493 en Prei Vêng[14]. On le retrouve au viie siècle, sous la forme Maṇiśiva, dans l'inscription de Vat Ang Khvao : K 560[15] et en 611, de nouveau dénommé Maṇīśvara, à Angkor Borei : K 600[16]. C'est donc une forme de Śiva, et très probablement selon M.K. Bhattacharya, un liṅga en pierre précieuse[17].

(1) *IC*, IV, p. 102.
(2) *IC*, IV, p. 106.
(3) *IC*, IV, p. 254.
(4) *IC*, III, p. 199. Mais je ne suis pas certain que ce texte ne soit pas à sa vraie place : *infra*, p. 159.
(5) *IC*, II, p. 36.
(6) *IC*, I, p. 251.
(7) *IC*, I, p. 260.
(8) *IC*, I, p. 259.
(9) *IC*, VI, p. 143.
(10) *IC*, VI, p. 34.
(11) *IC*, II, p. 10.
(12) Pour ce dieu, voir P. Dupont, *La Statuaire préangkorienne*. Artibus Asiae, Ascona, 1955, surtout pp. 16, 90, 100 et 109, ainsi que K. Bhattacharya, *Les Religions brahmaniques dans l'ancien Cambodge*, EFEO, Paris, 1961, p. 56.
(13) Cœdès, *Date Bayon*, p. 104, n. 6. Pour les *vraḥ ratna*, *BE*, XIII, 6, p. 12.
(14) *IC*, II, p. 149.
(15) *IC*, II, p. 37.
(16) *IC*, II, p. 21.
(17) Bhattacharya, *Les Religions...*, p. 79. Pour Maṇīśvara, Maṇiśiva, P. Dupont, *La Statuaire...*, pp. 80, 99, 109.

Chapelle I : K 293-3.

Le texte est bien conservé mais inachevé. Il énumère sept divinités dont six seulement sont nommées, réparties sur trois pays.

Le K.J.Ś. Jayamahānātha de la Sainte Cité de Jaya Rājapurī, que l'on retrouve plus loin dans K 293-6 et au Preah Khan : K 908, est également connu à Banteay Chmar : K 226 sous la forme V. Kānti K. Añ Śrījayamahānātha[1]. G. Cœdès pensait même que ce Grand Sauveur était un des noms posthumes de Jayavarman VII. Le fait n'est pas certain ; si à Banteay Chmar la titulature V.K. Añ indique bien une forme personnalisée, nous n'avons ici que K.J.Ś. et donc, comme nous le verrons bientôt, une forme générique. G. Cœdès tenait que Jayavarman VII était bien un « grand sauveur » et que ses Jaya Buddha, en particulier celui du sanctuaire central du Bayon, avaient revêtu les traits du roi. Je suis à peu près persuadé de ce dernier point. Mais le souverain lui-même, comme l'a montré G. Cœdès, était bien mieux représenté par ses propres statues. On sait que ces Jayabuddhamahānātha furent installés dans nombre de cités, vingt-cinq selon la st. CLIX de la stèle de Preah Khan, mais vingt-trois selon les st. CXV à CXXI[2]. On doit donc reconnaître ici un de ces Jayabuddha dressés par le roi dans les villes du royaume. Quant à la cité, G. Cœdès a bien établi que le titre de Śrī Jaya est, à cette époque, une sorte de préfixe attribué aux villes de construction royale, ou du moins serais-je tenté de nuancer : honorées plus particulièrement par une fondation souveraine importante. Rājapurī note G. Cœdès[3], se retrouve dans Ratburi, au Siam et il évoque à l'appui le Wat P'ra Th'at de cette ville. Or celui-ci est bien postérieur, les autres vestiges de la région bien antérieurs[4]. Ce nom n'a pas dû être rare et nous connaissons au moins une autre Rājapurā, non localisée, sous Sūryavarman Ier : K 292[5].

Le K.J.Ś. Bhaiṣajyaguru qui suit était dans la même cité comme le prouve la formule *anle noḥ*, qui ne peut que se rapporter au Buddha de Rājapurī. Ce serait alors le dieu de l'hôpital local. Il doit en être de même pour le K.J.Ś. Tribhuvanadeva nommé ensuite. On retrouve un K.J.Ś. Tribhuvanadeva dans K 293-5, 6 et 7, et aussi à Preah Khan : K 622[6], à Tâ Som : K 460[7] et à Banteay Chmar : K 827[8]. Si le terme est générique et aussi bien hindouiste, G. Cœdès a parfaitement établi sa valeur bouddhique pour cette période. Ici même son association le confirme : on doit y voir peut-être une forme de Lokeśvara.

Le K.J.Ś. Sūryagiri et la K J.Ś. Sūryaśaktī de Dmaḥ ne sont pas localisés. Ils existent dans la stèle de Preah Khan : K 908[9] et nous retrouvons dans le même temple un Sūryaśakti érigée par le V.K.A. Yaśodharavarman[10]. G. Cœdès y voit le dieu du Phnom Chisor, et c'est possible. Je soulignerais toutefois que celui-ci, dans toutes les inscriptions connues, est dénommé Sūryaparvata : Ph. Chisor K 31, K 32, K 34[11], Pr. Kuk Trapeang Srok K 91[12], stèle de Lovêk K 136[13], ou encore Sūryādri : Preah Vihear K 380[14]. Certes l'équivalence est évidente, mais on peut aussi bien supposer l'existence de plusieurs Sūryagiri. Le Sūryaśakti isolé de Preah Khan dont on nomme le fondateur particulier, comme dans notre texte le nom de localité : Dmaḥ, invitent peut être à chercher un autre sanctuaire.

Finalement et dans ce même pays de Dmaḥ existait un Bhaiṣajyaguru, donc très probablement un hôpital. On ajoutera que nous connaissons sous Sūryavarman Ier un kaṃsteṅ Dmaḥ, cité par la stèle de Vat Damnak : K 420[15]. S'il s'agit du chef de ce pays de Dmaḥ, il faudrait le chercher alors vers le S.W. de la ville de Siemréap ?

(1) Cœdès, *Épigraphie Jayavarman*, pp. 98 et 119, et *BE*, XLI, pp. 265-66.
(2) *Infra*, pp. 130 sv.
(3) Cœdès, *Date Bayon*, p. 105, n. 7 et *BE*, XLI, p. 296, n. 4.
(4) M. J. Boisselier, *Recherches archéologiques récentes en Thailande, Arts Asiatiques*, 1965, XII, p. 138, considère que le Wat Mahâthat est un monument de l'art de Jayavarman VII et c'est possible. Mais ceci n'a pas encore été montré en détail ; les crêtes de mur décorées d'un buddha méditant ne suffisent pas sur ce point. Il restera donc à voir ce que donnerons les études précises du site.
(5) *IC*, III, p. 216.
(6) Cœdès, *Épigraphie Jayavarman*, p. 109.
(7) Cœdès, *Épigraphie Jayavarman*, p. 116.
(8) Cœdès, *Épigraphie Jayavarman*, p. 119.
(9) Cœdès, *BE*, XLI, p. 255.
(10) Cœdès, *Épigraphie Jayavarman*, p. 115.
(11) *IC*, II, p. 29 et III, p. 152.
(12) *IC*, II, p. 126.
(13) *IC*, VI, p. 284.
(14) *IC*, VI, p. 257.
(15) *IC*, IV, p. 101.

Chapelle K : K 293-5.

Le texte, bien conservé, énumère dix dieux répartis en quatre régions, et d'abord trois dieux du même lieu comme le prouve la formule *anle noḥ* de la l. 3 : le V.K.A. Buddha Ratnatraya, un K.J.Ś. Tribhuvanadeva et un K.J.Ś. Bhaiṣajyaguru tous du Viṃndhya Parvata. Ce pays non défini se retrouve (correctement orthographié Vindhya) dans la stèle de Preah Khan K 908[1]. Une inscription de 877 cite un V.K.A.Ś. Vindhyeśvara, malheureusement non localisé : K 415[2]. Le Bouddha du Triple Joyau n'est pas attesté ailleurs au Cambodge[3]. Nous venons de dire que Tribhuvanadeva est un nom générique. Quant au Bhaiśajyaguru nous supposons bien sa raison d'être.

Viennent ensuite deux dieux de Maleṅ : le K.J. Chluy et un K.J.Ś. Bhaiṣajyaguru. Chluy est inconnu. G. Cœdès a suggéré que Maleṅ pouvait être une autre graphie de Malyāṅ, que les sources écrites localisent assez exactement dans le Sud de Battambang et le Nord-Ouest de Pursat, et que nous retrouverons d'ailleurs peut-être plus loin dans K 293-6. Je me permettrais de douter de cette assimilation que rien ne justifie à première vue. Nous connaissons des terres de Maleṅ certainement proches de l'inscription du Prasat Phum Mien, Kompong Cham, auquel elles furent données par ordre royal en 986 · K 105[4]. Il existe également un dignitaire originaire, ou en activité dans un Maleṅ : le Kuruṅ (de) Maleṅ, qui donne en 680 des terres au Śiva Kedāreśvara du prasat Prei Thnal, près de Puôk en Siemréap : K 451[5].

Notre liste nomme ensuite et comme s'il s'agissait d'un hôpital isolé, le K.J.Ś. Bhaisajyaguru de Jraiṇan. Une terre (*bhūmi* : ou « village ») de Jraiṇan fut conférée à l'un de ses vassaux par le senapāt Saṅgrama pour le service du Rājatīrtha fondé par ce dernier, qui n'est malheureusement pas localisé malgré sa longue description dans la stèle du Preah Ngok : K 289[6]. On connaît encore un srok de Jraiṇan parmi les vingt-trois localités prestataires de Panom Van sous Udayādityavarman II : K 393[7].

Viennent enfin quatre divinités toutes du pays de Saṃvok puisque celui-ci est cité après la première et la troisième et rappelé par la formule finale *anle noḥ*. Le premier dieu est le Vraḥ Pāda de Saṃvok, dont on ne sait rien. On trouve après le K.J. Lyoṅ, inconnu[8] et sa Śakti, comme le prouve le texte l. 6 : K.J. Lyoṅ ○ K.J.ta Śakti : « le K.J. Lyoṅ ; (la) K.J. (qui est) sa śakti ». Saṃvok, nom de lieu probablement, est associé à trois personnages historiques. La stèle préangkorienne de Sambor, en Kandal, cite parmi les adorateurs du V.K.A. Tilakeśvara de cet endroit, un Kloñ Saṃvok : K 664[9]. Au Tuol Prasat de Prei Vêng, sous Jayavarman IV on connaît un Loñ In, senapāti (de) Saṃvok : K 72[10]. Sous Sūryavarman Ier, parmi les donateurs de Baset on relève un Khloñ Vala (de) Saṃvok : K 206[11]. Ce Saṃvok, où qu'il ait été, possédait probablement son hôpital, et en tout cas son Bhaiṣajyaguru.

Chapelle L : K 293-6.

Le texte est altéré au début et vers la fin, mais le total final nous apprend qu'il énumérait dix dieux, qui se répartissaient sur quatre régions au moins.

Le premier groupe dans la Sainte Cité de Jayavajrapura comprend d'abord un Buddha Mahānātha. Nous avons discuté cette forme pour K 293-3. On remarquera qu'ici il n'est pas qualifié de Jaya, peut-être parce que ce n'était pas un des Jayabuddha érigés par Jayavarman VII ? Ceci ne recouperait donc pas l'hypothèse de G. Cœdès qui y voyait un nom posthume de Jayavarman VII. Ce Bouddha dans cette ville ne se retrouve que dans la stèle de Preah Khan : K 908, C, CXVII[12]. Dans le même pays nous avons

(1) Cœdès, *BE*, XLI, p. 295.
(2) *IC*, V, p. 86.
(3) Quant aux sources indiennes, M. B. Dagens veut bien me signaler que selon le *Mahāvaṃsa*, XXIX, 40, il y avait un monastère important dans la « Forêt des Vindhya » à la fin du IIe siècle A. D. Voir Lamotte, *Histoire du Bouddhisme indien*, I, p. 440.
(4) *IC*, VI, p. 186, n. 1 où Cœdès propose déjà de réduire Maleṅ à Malyaṅ, ce que rien ne justifie puisque nous sommes là dans la région de Kompong Cham et que les terres données à un sanctuaire étaient bien évidemment à proximité immédiate.
(5) *IC*, V, p. 49. Cœdès restitue également Malyaṅ, ce qui est inutile et étendrait vers l'Est ce pays beaucoup plus qu'il n'est plausible.
(6) Barth et Bergaigne, *ISCC*, p. 164.
(7) *IC*, VII, p. 63.
(8) Lyoṅ apparaît également comme substantif (?) en v. khm., mais son sens n'a pas été élucidé : K 693 dans *IC*, V, p. 206, n. 3.
(9) *IC*, V, p. 69.
(10) *IC*, VI, p. 114 et VII, p. 135.
(11) *IC*, III, p. 11. Nous allons sans doute identifier ce personnage dans K 293-20, *infra*, p. 191.
(12) *BE*, XLI, p. 297.

ensuite un K.J.Ś. Tribhuvanadeva et sa Vraḥ Bhagavatī : le texte souligne bien l'association de ces deux derniers l. 2-3 : K.J.Ś. Tribhuvanadeva ○ V. Bhagavatī kamrateṅ añ « de Monseigneur (le K.J.Ś. Tribhuvanadeva) ». Il s'agit donc à peu près certainement d'une triade Bouddha-Avalokiteśvara-Prajñāpāramitā. Bhagavatī pour cette dernière ne doit pas surprendre car l'usage est attesté dans toute l'épigraphie de Jayavarman VII[1], et on le trouve bien plus tôt : en 972 la stèle du pr. Chikrèng, en Siemréap, est consacrée à un V.K.A. Ekādaśamukha, au V.K.A. Lokeśvara et à sa V.K.A. Bhagavatī : K 168[2]. La dernière divinité de Vajrapura est un K.J.Ś. Bhaiṣajyaguru. Quant à la ville elle n'est attestée, on l'a vu, que pour le même Bouddha au Preah Khan[3] et elle n'est pas localisée. G. Cœdès rapproche son nom de Bejrapuri au Siam[4] et il a parfaitement raison du point de vue étymologique, mais là encore je ne sache pas qu'on ait trouvé sur ce site des témoignages précis de l'art de Jayavarman VII[5].

Vient ensuite un K.J.Ś. Bhaiṣajyaguru de Chnas, inconnu, probablement encore celui d'un hôpital isolé[6]. D'autres divinités suivent, toujours indépendantes semble-t-il : un K.J.Ś. Dviparvata, un K.J. Acalitapura et un K.J. Phler ; aucun n'est connu par ailleurs jusqu'ici. Je relève seulement un pays de Phler donné au dieu de Preah Einkosei, en Siemréap, après 968 : K 263[7]. Suit un K.J. dont le nom est effacé au début et que G. Cœdès propose de restituer [Ma]lyāṅ, ce qui est plausible[8]. Mais je ne puis le suivre lorsqu'il renvoie aux autres textes identifiant ce pays. Il y a en effet au moins trois districts de Malyāṅ connus, et peut-être d'autres encore. Le mieux situé est dans le Sud, Sud-Est de Battambang et le Nord-Ouest de Pursat. C'est ce qui ressort notamment de la stèle de Palhal, datée de 1069 : K 449[9], d'un texte de Vat Sla Kèt : K 200[10] et enfin de la stèle du stœng Chrap : K 693[11]. G. Cœdès pense que c'est la province de Mo-leang cités par Tcheou Ta-kouan[12], et c'est en effet probable. Mais je relève encore un district de Malyāṅ nommé dans la stèle de Preah Kô : K 713, et qui pourrait bien se trouver à proximité de ce temple[13]. Ce qui fait que nous ne pouvons guère localiser notre K.J. dont le nom est seulement, restitué en [Ma]lyāṅ. Finalement, l'inscription cite une « Sainte image purificatrice (?) » dont le nom est malheureusement mutilé, à moins qu'on ne se risque à le restituer Śrī Rā(j)e(śvara/ī) ce qui ne serait guère plus significatif[14].

Chapelle M : K 293-7.

Le texte est altéré au début et dans ses dernières lignes, mais la récapitulation finale prouve que onze divinités étaient évoquées là et qu'elles se répartissaient sur au moins six régions.

La première est le Kanloṅ K. Añ Śrī Jayamaṅgalārthacūḍāmaṇi ksac(a). *Kanloṅ* semble désigner

(1) Cœdès, *Épigraphie Jayavarman, passim*, et aussi K 453, *IC*, III, p. 116. De même au Champa une stèle de 1104 A.D., dans un contexte mahâyanique, note l'érection d'une Bhagavatī Śrī Jaya Indreśvarī entre un Lokeśvara et un Indralokeśvara : Finot, *Les Inscriptions de Mi-son*, *BE*, IV, 9, p. 973. M. B. Dagens me signale un passage du *Kāraṇḍavyūhasūtra*, IIe partie, chap. VII, dans lequel Avalokiteśvara dit à Umādevī : « Tu seras, ô Bhaginī, un tathāgata nommé Umeśvara... Ta résidence sera sur le flanc Sud de l'Himavant », A. Foucher, *Études sur l'Iconographie buddhique de l'Inde*, Paris, 1900, p. 135. Ce rapprochement avec le *Kāraṇḍavyūhasūtra* a déjà été fait par J. Boisselier, *Précisions sur quelques images khmères d'Avalokiteśvara. Les Bas-reliefs de Banteay Chmar. Arts Asiatiques*, 1965, XI, 1, p. 81.

(2) *IC*, VI, p. 168.

(3) Cœdès, *BE*, XLI, p. 296, n. 4.

(4) Cœdès, *Date Bayon*, p. 106, n. 7.

(5) J. Boisselier, *Recherches archéologiques en Thaïlande*, p. 138, signale à Petburi le Wat Kempeng Leng qu'il attribue dans son premier état au règne de Jayavarman VII. Je connais le site et resterais un peu sceptique tant que des travaux systématiques n'auront pas assis cette datation. Au surplus il existe un autre Petburi = P'ech'aburî au centre du pays sur la Nam Tak, à la limite septentrionale de l'ancien pays khmer de Lavo, et qui pourrait être aussi bien considéré ici. Je ne sais, d'ailleurs, si Cœdès, dans ses premières identifications, faisait allusion à l'un ou à l'autre de ces centres. Actuellement et afin de la distinguer, les Thai ont tendance à orthographier la P'ech'aburî de la Nam Tak : P'ech'apûrna.

(6) Cœdès, *IC*, VI, p. 286, n. 4, à propos de K 293-6, relève dans la st. de Lovêk : K 136, un K. J. Chnal, et remarque que ce pourrait être le même nom. Ceci ne nous avance malheureusement pas dans nos tentatives d'identification, car ce K. J. Chnal est cité parmi les fondations que Śaṅkarapaṇḍita a effectuées dans tout le pays, sans autres précisions.

(7) *IC*, IV, p. 118.

(8) Cœdès, *Date Bayon*, p. 80, n. 1.

(9) Cœdès, *BE*, XIII, 6, p. 27.

(10) *IC*, VI, p. 312.

(11) *IC*, V, p. 202.

(12) P. Pelliot, *Mémoires sur les coutumes du Cambodge...*, Paris, A. Maisonneuve, 1951, p. 32 reprenant une note d'Aymonier, *BE*, II, 2, p. 173, n. 1.

(13) *IC*, I, p. 30. Le même nom se retrouve dans K 329, à Lolei. Enfin une terre de Malyāṅ a été donnée en 979 à la Bhagavatī du Pr. Char, au N.-E. du Pr. Kôk Pô : K. 257 dans *IC*, IV, p. 140, et un graffito de Tâ Kèo : K 536, nomme l'*ācārya malyaṅ*, *IC*, IV, p. 160.

(14) Pour *nā...*, voir *infra*, p. 139, 196.

à l'origine en v.kh. un édifice particulier[1], mais il avait également le sens de « passer, enjamber, passer outre » et sans doute par extension de « passer dans un autre monde », l'équivalent en somme de notre « sauter le pas ». Très tôt il désigne les sanctuaires consacrés aux reines et princesses défuntes. Il y avait à Lolei des *chmāṃ kanloṅ* : gardiens des sanctuaires funéraires, et à Preah Kô des *Vraḥ ajña kanloṅ* : « saintes chapelles des reines défuntes » (ou : princesses). Et on notera dès cette époque le rôle du pronom personnel *ajña* qui précise qu'il s'agit d'une reine, ou princesse spécifique, ce que renforcera à l'occasion un déterminatif tel que *cas* : « La défunte princesse douairière »[2]. Désormais la formule *kanloṅ kamraleṅ añ* désigne systématiquement le Sanctuaire funéraire de la Princesse (Reine : on relèvera l'absence de *Jagal*, en opposition à la titulature du roi). Les exemples sont nombreux et probants[3]. Sous Jayavarman VII la formule avait toujours cette valeur. Ainsi G. Cœdès traduit exactement *rupā kamraleṅ vraḥ pāda kanloṅ Śrīdharaṇīndra* par « statue de la défunte reine (ou : du sanctuaire de la défunte reine) Śrīdharaṇindra » (qui n'est autre que Cūḍāmaṇi désignée, comme de règle, sous le nom de son époux) à Banteay Chmar : K 226[4]. Nous avons de même ici : « le sanctuaire funéraire » de la mère de Jayavarman VII.

En général cette reine est adorée seule et sous son nom personnel : Jayarājacūḍāmaṇi, ou plus souvent encore sous celui de son époux comme nous venons de le voir, et avec celui-ci. Ici elle est associée au guru royal Maṅgalārthapaṇḍita. Nous retrouvons le même *kanloṅ* de Jayamaṅgalārthacūḍāmaṇi dans la stèle de Preah Khan, localisé dans le pays de *sikatā* : « sable », exact équivalent de notre *ksac*(a) : sable, en v.kh.[5]. G. Cœdès pense qu'il s'agit de Tâ Prohm, qui certes était le temple funéraire de la mère de Jayavarman VII et où nous trouvons également une idole consacrée à Jayamaṅgalārtha[6]. Mais je ne vois pas pourquoi il n'y aurait pas eu également un autre temple consacré à la douairière et au guru royal dans le pays de Ksac : du Sable. Il me paraît en effet curieux que Tâ Prohm, si important et si bien connu, soit évoqué en accolant le nom de la mère du roi à son guru, et l'exemple de Preah Khan où cette association de Jayamaṅgalārthacūḍāmaṇi du « Pays du Sable » est très nettement détachée, me donne à croire qu'ici comme là nous pourrions avoir à faire à un sanctuaire différent. Enfin dans la stèle du Preah Khan la fondation par le roi du Jayamaṅgalārthacūḍāmaṇi est groupée, dans le même « Pays du Sable », avec un Sugata Śrī Rājapatīśvara inconnu à Tâ Prohm. Tout semble donc indiquer un autre sanctuaire que Tâ Prohm.

Viennent ensuite un K.J.Ś. Tribhuvanadeva, que l'on a toute raison de localiser avec le K.J.Ś. Śākyasiṃha suivant dans le pays de Tralyaṅ. Celui-ci n'est pas attesté ailleurs, non plus que le K.J.Ś. Śākyasiṃha. Puis nous trouvons un K.J.Ś. Bhaiṣajyaguru qui serait celui de (na)gara catvāri[7]. Cette ville du « quatrième rang » n'est pas nommée et pourrait être celle de Tralyaṅ qui précède, où nous devrions alors regrouper cette triade ? On sait en tout cas que la répartition des dignitaires et des régions

(1) Il a, par exemple, cette valeur dans la stèle de Kompong Thom K 444, *IC*, II, p. 67, n. 7.

(2) K 668, *IC*, I, pp 197, n. 1 et 186, n. 6.

(3) Par exemple K 136, *IC*, VI, p. 285 ; K 143, *IC*, VI, p. 221 ; K 257, *IC*, IV, p. 147 ; K 263, *IC*, IV, p. 119 ; K 832, *IC*, V, p. 91 ; K 819, *IC*, V, p. 158 ; K 904, *IC*, IV, p. 60, n. 2 ; K 933, *IC*, IV, p. 50.

(4) *IC*, III, p. 71, n. 1 et *infra*, p. 190. En c. moderne on trouve toujours *Preah Kanlong* pour désigner la mère, et les ancêtres maternels défunts sous une forme très respectueuse. Ainsi Guesdon et Tandart, dans leurs dictionnaires, donnent « Preah Kanlong : la Mère de Dieu (Māya, ou la Vierge Marie) ». On appelle aussi *sasar kanlong* : « colonne maîtresse », la colonne principale de la maison, qui « dépasse » les autres, et sans doute qui « outre-passe » le toit et se trouve fixée dans la terre. Le même terme, encore, dénomme les grands mâts dressés devant les pagodes, et surmontés d'une haṃsa, mais aussi d'un coq. Or dans le rituel de fondation d'une maison, la *sasar kanlong* est enfoncée dans un trou qui reçoit le sacrifice de fondation : un coq. Celui-ci, qui se retrouve au sommet, représente un messager vers les cieux. Fait plus significatif encore : à l'Est et devant le Palais royal de Phnom Penh, près des Quatre-Bras, l'autel qui abrite les Génies des Mânes de la Famille royale, et plus particulièrement de la lignée féminine, est également nommé *preah kanlong*. Il y a là de toute évidence une riche séquence : esprits féminins maîtres, ou propitiateurs du sol, pouvoir royal, support de la maison, axe du monde mettant en communication les trois royaumes. Tout récemment M. Au Chhieng, *Études de philologie indo-khmère*, V, *JA*, 1968, CCLVI, 2, pp. 185-202 a enrichi l'étude de ce terme et je partage pour l'essentiel, ses conclusions — sauf en ce qui concerne la statue du Roi Lépreux... — Mais je m'étonne qu'il n'aît pas développé cet aspect spécifique du terme, qu'il ne peut ignorer, et qui aurait certainement enrichi sa démonstration *stac kanloṅ = dharmarāja*.

(5) *BE*, XLI, p. 295. On trouve en v. kh. *khṣas*, qui passe à *khsec*, puis *khsāc* ; pour ce toponyme : Saveros Lewitz, *La Toponymie khmère*, *BE*, 1967, LIII, p. 411.

(6) *BE*, LXI, p. 295. Pour les passages de la stèle de Tâ Prohm, st. XXXVI et XXXVII consacrés à Cūḍāmaṇi et à Maṅgalārtha, se reporter à la nouvelle traduction de Cœdès, pp. 197-198 *in* P. Stern, *Les Monuments khmers du style du Bayon*. Voir enfin *infra*, p. 267.

(7) Cœdès, *Les Expressions* vrah kamrateṅ añ *et* kamrateṅ jagat *en vieux-khmer*. *The Adyar Library Bull.*, Jubilee Vol. 1961, XXV, 1-4, 1961, p. 458. Cité ici, *Les Expressions...*

en quatre catégories est fondamentale au Cambodge, et particulièrement bien attestée par les serments à Sūryavarman Ier au Palais royal d'Angkor Thom.

Deux divinités au moins honoraient le pays de Stuk Thkū : un K.J.Ś. Madhurendreśvara et un K.J.Ś. Tribhuvanamaheśvara. Elles ne sont pas connues ailleurs sous cette forme. G. Cœdès les a justement rapprochées du Śiva Tribhuvamaheśvara dieu principal de Banteay Srei[1], d'autant plus que dans ce même temple un texte du XIIIe : K 569, est dû au V.K.A. Madhurendrarājapaṇḍita, ministre de Jayavarman VII et de Śrīndravarman[2]. Cet auteur a souligné que le nom de Stuk Thkū n'apparaît nulle part dans les textes de Banteay Srei ; ce pourrait être néanmoins le toponyme khmer. Il n'est donc pas impossible que nous ayons là un sanctuaire différent. Et je soulignerai qu'un autre Madhurendrapaṇḍita est connu au début du XIe au plus tard, puisque c'est le nom du père d'un des donateurs de Vat Baset : K 205[3].

Notre texte se termine par l'énumération de K. J. Snāṃ (de ?) Dyoṅ[4] et du K.J. Saṅga, totalement inconnus, puis de deux autres K.J. dont les noms sont effacés ou trop lacunaires pour être restitués.

Tour 63 : K 293-2.

Avant d'esquisser quelques réflexions sur le groupe des chapelles du premier étage nous analyserons la dernière inscription de ce niveau : K 293-2, sur la tour axiale 63 Ouest. On n'oubliera pas qu'elle est rajoutée après le décor et donc vraisemblablement les bas-reliefs, ce qui la met au plus tôt contemporaine des chapelles. Mais son contenu la rapprochant des cartouches de ces dernières nous sommes amenés à l'envisager de suite, ce que sa localisation dans le temple impose également.

Malgré quelques lacunes on peut identifier neuf des dix dieux énumérés et répartis sur cinq régions. Un premier ensemble de quatre divinités est centré sur le pays de Kaṃdvat Dịk si l'on admet, comme tendent à le prouver les textes déjà étudiés, que les dieux mentionnés sans toponymes se regroupent avec le nom de pays donné à la fin de l'énumération. Kaṃdvat Dịk n'est pas localisé[5]. Les inscriptions de Tâ Kéo disent que Yogīśvarapaṇḍita était originaire de Vnur Kaṃdvāt, c'est-à-dire de Vyādhapura en Ba Phnom, et que de son temps il y avait déjà un K.J. Vnur Kaṃdvāt : K 276 et 277[6], sans que nous puissions le placer avec précision.

Le premier dieu est le K.J. Sakavrāhmaṇa : il existe sur les cartouches des bas-reliefs du Bayon, galerie N. du côté O. : K 469-III[7] et nous y reviendrons. Cette divinité est bien connue : c'est, sans doute, le brahmane Durgasvāmin époux de la fille d'Īśānavarman Ier, célébré à Sambor Prei Kuk : K 438[8]. Lui, ou l'un de ses congénères, était divinisé dès le IXe siècle au moins[9]. Il fut adoré vers 850 par Jayavarman II en tant que V. K. A. du prasat Chak, au N. W. d'Angkor Thom, temple enrichi par Sūryavarman Ier : K 521[10]. Le même dieu se retrouve en Janapada, c'est-à-dire les environs du prasat Khna de Mlu Prei, et reçoit des présents du beau-frère de Sūryavarman Ier en 1041 : K 660[11]. En 980 il est également connu au Pr. Kantop de Kompong Thom, et honoré là par Jayavarman V : K 356[12] ; on le relève encore dans la stèle bouddhique de Lovêk : K 136[13].

(1) L. FINOT et al., *Le Temple d'Iśvarapura*, pp. 79, 81, 91, 110-112.
(2) *IC*, III, p. 196.
(3) *IC*, III, p. 11.
(4) *Snaṃ* peut avoir le sens de « femme du palais » : *IC*, III, p. 44, n. 2. K 229 mentionne une nagara Dyaṅ, malheureusement non localisée.
(5) G. CŒDÈS, *IC*, III, p. 195 précise, à propos de ce texte, que Kaṃdvat Dịk apparaît dans de « nombreux graffiti de Preah Khan ». Je ne sais s'il faut en conclure que Kaṃdvat Dịk fut un des toponymes de Preah Khan, ou au contraire que cela ait été le nom d'une des carrières qui alimentèrent le temple. On sait que c'est la forme ancienne d'un nom d'arbre, une Euphorbiacée : *Phyllanthus Emblica* (L). Ce serait donc le *kantuot* « d'eau » afin de le distinguer des espèces voisines : e.g. *ampil, ampil toek* : tamarinier, tamarinier d'eau, etc. S. LEWITZ, *Toponymie*, p. 409 l'identifie correctement mais ne tient pas compte des dates. En effet le *Phyllanthus Emblica* existe toujours, mais on a tendance actuellement à l'appeler *kantuot prei* : « kantuot sauvage », pour le distinguer d'une espèce américaine, et donc récente, qui l'a remplacé : *Phyllanthus acidus* (L) Skeels, *alia Phyllanthus distichus* (L) Muell.-Arg., *vulgo* chérimbillier, correctement identifié dans VIDAL, MARTEL, LEWITZ : *Notes ethnobotaniques sur quelques plantes en usage au Cambodge*, *BE*, 1969, LV, p. 207. Mlle M. Martin a bien voulu attirer mon attention sur cette nuance.
(6) *IC*, IV, pp. 153 et 157.
(7) CŒDÈS, *Date Bayon*, p. 73, n. 4.
(8) *IC*, IV, p. 25.
(9) Pour ce dieu voir K. BHATTACHARYA, *Les Religions...*, p. 130, où l'auteur souligne les attaches avec Sūrya, mais surtout avec Viṣṇu, en se fondant sur le texte du Pr. Khna.
(10) *IC*, IV, p. 167.
(11) *IC*, I, p. 195.
(12) *BE*, XLIII, p. 10.
(13) *IC*, VI, p. 285.

Saralāyatana a été traité par G. Cœdès en *śarala* : « droit, étiré, allongé » et *āyatana* : « sanctuaire », soit « sanctuaire allongé ». M. Au Chhieng[1] a montré qu'on devrait plutôt partir d'une série khmère de forme **sralāy* = *sarlāy* = *sārlāy*, toponyme dont il ne précise pas le sens, et qui aurait été sanscritisé phonétiquement. Nous aurions donc *sralāy+āyatana* : « sanctuaire (de) Sralāy », ou « sanctuaire *sralayen* », soit *saralāyāyatana/sāralāyāyatana>saralāyatana*. La démonstration est impeccable, et serait décisive si nous pouvions trouver **sralāy* v. k. attesté ailleurs.

Le terme n'est connu qu'ici : K 293-2 sous sa forme sancrite ; sous la forme *sralāy* dans K 125, inscription de Tuol Komnap Tâ King de Sambor du Mékong[2] ; sous la forme *śaralāyatana* dans le piédroit en sanskrit de Sambor K 128[3] ; enfin sous la leçon *sralāy* dans le texte en khmer de la stèle de Samrong : K 258[4] (que M. Au Chhieng n'utilise pas). Le texte du Bayon K 293-2, K 125 et 128 parlent des mêmes temples. Dans la stèle de Samrong K 258, G. Cœdès traduit le passage qui nous intéresse (A-69-70) « *añ añjeñ vraḥ bhagavan sralāy dau sil dik aṃnoy oy bhūmi noḥ* : j'ai invité le vénérable bhagavan (vraḥ bhagavan) (de) Sralāy à aller verser l'eau de l'offrande sur cette terre, etc. ». On peut certes retenir la leçon de M. Au Chhieng, que G. Cœdès adopte lui-même dans ce cas, et dans ces trois inscriptions lire « le sanctuaire (de) Sralāy ».

Je dois toutefois souligner que la première version de G. Cœdès n'est pas nécessairement mauvaise. Même si le composé *saralāyatana* n'est pas dans les lexicographes indiens, qui ne donnent pas les composés en général, il n'est pas anormal dans l'épigraphie sanscrite du Cambodge de relever des termes plus spécialement adaptés aux usages locaux, et nous l'avons déjà vu pour *kuṭī*. Le **sralāy* khmer supposé par M. Au Chhieng n'étant pas attesté, si je ne me trompe, hors de ces quatre textes, il peut n'être lui-même que la khmérisation du composé sanscrit et de nombreux cas de traitement phonétique proche viennent à l'appui.

Même en gardant la priorité du v.k. **sralāy*, comme en règle générale dans les textes bilingues les équivalents sanscrits des termes khmers sont plus souvent des traductions que des transcriptions phonétiques, *saralāyatana* = « sanctuaire allongé » pour un *sralāy* de même sens, est aussi plausible qu'un simple toponyme. M. Au Chhieng soulignant que la valeur essentielle de *śarala* est « droit, étiré », admet un sanctuaire « allongé » — et nous lui rappelons que les archéologues disent « salles longues », — mais il s'étonne d'un sanctuaire « droit » qui, selon lui, devrait s'opposer à un « sanctuaire penché ». Il a peut-être mis là le doigt sur la solution. Sanctuaire « droit » au Cambodge, surtout à l'époque considérée, serait parfaitement adapté pour désigner une construction dont le corps est vertical sous une couverture quelconque, comme par exemple les tours octogonales de Sambor Prei Kuk, ou tout autre édifice du type des « salles longues ». Et il formerait très exactement le pendant d'un sanctuaire « en pyramide » d'étages superposés et décroissant, c'est-à-dire à un *prāsāda>prasat*. Les philologues décideront finalement du sens de l'évolution. Il me semble pour ma part que *sralāy* = *śaralāyatana* pourrait désigner un type de sanctuaire défini, comme par exemple *kanloṅ*, que nous avons déjà rencontré, plutôt qu'un nom de lieu. C'est bien semble-t-il sa valeur dans K 293-2, 125 et 128, et même dans K 258. Le contexte de cette inscription où Yogīśvarapaṇḍita, en 1094, décrit ses diverses fondations, me pousserait à traduire « le V. Bhagavan (du) sanctuaire (allongé, ou vertical) », qui serait chargé plus spécialement des libations de consécration. Car *sralāy* n'apparaît pas ailleurs dans ce texte où pourtant tous les toponymes sont donnés en détail y compris les pays d'origine des différents acteurs.

Restent les deux termes : *teṃ* et *cuṅ* différenciant nos *sralāy*. *Teṃ* signifie arbre[5], et aussi « à l'origine, au commencement », par extension « primitif » ; *Cuṅ* « fin, récent ». On doit donc, semble-t-il, traduire : le *sralāy* du début, primitif ou « principal » et le « *sralāy* de la fin, récent » : la leçon est plausible. Mais je soulignerai qu'en général dans le premier cas on dit *cas*, et nous en avons trouvé des exemples ici même.

(1) Au Chhieng, *Études de Philologie indo-khmère* (III et IV), *J.A.*, 1966, CCLIV, 1, pp. 143-161.
(2) Cœdès, *BE*, XXVIII, 1, pp. 140 sv.
(3) *IC*, II, p. 87.
(4) *IC*, IV, p. 175.
(5) C. moderne : *doem* : « arbre », et par extension « bien fonds » ; Cœdès, *IC*, II, p. 23, n. 1 et VI, p. 256, n. 1. Mais il garde encore le sens de racine, et par extension « d'origine » dans la stèle du Figuier : K 484, *BE*, XXVIII, 9, p. 11 et il prend celui de « centre principal ». Voir en dernier : Au Chhieng, *Études de philologie indo-khmère*, III-IV ; *JA*, 1966, CCLIV, I, pp. 151-152.

Or *cuṅ* peut également signifier « aval »[1]. Compte tenu de la topographie de Sambor du Mékong, je me demande si l'on ne devrait pas traduire *sralāy tem* . « sanctuaire d'amont », et *sralāy cuṅ* : « sanctuaire d'aval ». Seules des recherches détaillées permettraient peut-être de résoudre ce problème

Quelle que soit finalement la valeur de ces termes, nous pouvons — pour une fois — identifier très précisément les quatre dieux, manifestement associés, de notre texte du Bayon : les K.J. Saralāyattana teṃ et cun, le K.J. Chok Gargyar et le K.J. Sambhupura. L'inscription de Tuol Komnap Tâ King les localise tous Datée de 1001 elle reproduit une requête approuvée par le roi et réglemente le service des sanctuaires de cette région. Or ce texte évoque la fondation par « quatre seigneurs » d'un V.K.A. du Nord-Ouest, d'un V.K.A. de la rivière Taṃrek consacré au dieu (de) Gaṅgoṅ, d'un V.K.A. ta Rāja du Sralāy cuṅ, et une oblation au Sralāy tem. Telles furent, nous dit-on, les fondations faites « au dieu de Sambhupura et à toutes les divinités du territoire de Sambhupura » Le parallélisme est évident, surtout si l'on se reporte à la géographie de ce pays.

Nous ne pouvons pas situer avec exactitude le K.J. Sambhupura du Bayon, mais il ne peut qu'être le K.J.A. Gaṅgoṅ sur la rivière Tamrek. Le K.J. Chok Gargyar, c'est-à-dire Koh Ker, du Bayon est manifestement le K.J.A. du Nord-Ouest de K 125. L'association des deux territoires est connue, et par exemple dès le début du xe siècle par la stèle de Vat Samrong K 72, en Ba Phnom, qui montre les chefs de Koh Ker et de Sambhupura chargés conjointement de veiller sur une même fondation[2]. Les deux sralāy teṃ et cuṅ des deux textes se répondent, K 125 permet de dire que le K.J. Cuṅ du Bayon est le K.J. ta Rāja du sralāy cun en Sambor Ces connexions deviennent encore plus significatives si l'on se reporte à K 128 du piédroit de Sambor Ce texte, daté de 1204 (?) mentionne Jayavarman VII lui-même, sous la forme, V.R.V.P.K.A.Ś. Jayavarmadeva, sous le règne duquel le prêtre du K.J. Saralāyatana Cuṅ remit une supplique pour instituer des prestations. L'intérêt porté par ce roi à ces temples est ainsi très fortement mis en valeur, et nous devrons y revenir.

Notre texte K 293-2 se termine sur un dernier K.J. de Nāgasthāna, inconnu. Je crois qu'on peut le rapprocher de l'inscription K 436 de Sambor Prei Kuk, par laquelle un serviteur de Rājendravarman évoque ses fondations — des *āśrama* — à Lingapura, Nāgasthānapurī et Sambhupura[3]. Si le site n'est pas exactement identifié, nous nous retrouvons dans le pays de Sambhupura.

(1) Pour ce sens S. Lewitz, *Toponymie*, p. 398. Nous connaissons encore un pays de Cuṅ Vis, près du stoeng Chikrèng, en Siemréap, par la stèle de Tuk Chum K 238, *IC*, VI, p. 119 Ce nom se retrouve sous la forme d'une statue d'un anak sañjak Cun Vis dans K 284-4 : Cœdès, *Épigraphie Jayavarman*, p. 106, au pavillon d'entrée I Sud de Tâ Nei, protégé par le K. J. Ś. Vṛddheśvara. Ils ne semblent pas en relation avec les sanctuaires que nous venons d'étudier et nous les retrouvons plus bas p. 190.

(2) *IC*, VII, p. 128.

(3) *IC*, IV, p. 20.

CHAPITRE III

LES DIEUX DU PREMIER ÉTAGE

Après avoir rappelé prudemment que nous ne possédons les textes — et encore : lacunaires — que de cinq chapelles sur seize, et un seul texte — sur deux connus — des autres pavillons de cette galerie, on peut chercher à en dégager quelques lignes générales.

TITULATURES DIVINES

Tout d'abord on constatera que sur quarante-neuf noms de divinités conservés au complet (cinquante-trois si l'on ajoute quatre, mutilés, mais dont la titulature initiale semble assurée), dix-neuf (ou vingt-trois dans le deuxième cas) commencent par Kamrateṅ Jagat, vingt-et-un par Kamrateṅ Jagat Śrī, trois par Kamrateṅ Jagat Vraḥ, et six autres par des formules plus complexes sur lesquelles nous reviendrons.

Nous ne pouvons pas, ici, étudier en détail ces titulatures, qui présentent cependant un grand intérêt. Reprenant des suggestions de M. J. Filliozat[1], George Cœdès[2] l'a tenté et posé de précieux jalons. Il montre tout d'abord que le groupe Vraḥ (...) Añ est l'équivalent de « Mon (Notre) Seigneur » et se retrouve tout au long de l'épigraphie khmère avec cette valeur en de nombreux cas, aussi bien affecté au nom d'une divinité qu'à celui d'un personnage historique. Il établit également les divers emplois et sens des formes Vraḥ Kamrateṅ (Añ) et (Vraḥ) Kamrateṅ Jagat. Et il dégage de façon convaincante que la forme Kamrateṅ Jagat, à partir de la fin du xe siècle, désigne plus particulièrement le dieu du lieu non personnalisé. C'est en somme, le *genius locus*, on pourrait presque dire le Neak Tâ du Cambodge moderne, ou le Phi Muong thai. Ces divinités, en effet, ne sont pas en général matérialisées sous une forme humaine car elles sont d'origine chtonienne, même si elles ne peuvent guère être séparées du roi ou du chef, et bien que ceux-ci leurs soient toujours associés par la suite.

Toutefois les remarques de M. Filliozat sont précieuses, notamment quand il oppose Kamrateṅ Jagat « Seigneur des êtres animés, du Monde dans son essence », et Vraḥ Kamrateṅ Añ « le Seigneur personnel, humain, ou bien le seigneur divin individualisé dans une représentation concrète particulière, dans une personnalité de figuration ». De fait, et pour nous en tout cas, la ligne de démarcation passerait probablement entre la divinité évoquée en tant qu'essence, et la divinité « anthropomorphisée » forme spécifique d'un dieu ou d'une de ses réincarnations, ou bien personnage historique divinisé. Encore devrions-nous probablement éviter d'opposer en la matière « divin » et « historique » car pour les Indiens comme pour les Khmers, Śiva, Kṛṣṇa, ou le roi défunt étaient tout uniment, sur le même plan, réels, « vécus », et aussi

(1) J. Filliozat, *Sur l'esprit de la civilisation khmère*, *Cambodge d'aujourd'hui*, janvier 1960, p. 25.

(2) Cœdès, *Les expressions* vraḥ kamrateṅ añ *et* Kamrateṅ jagat *en vieux-khmer*, *The Adyar Library Bull.*, 1961, XXV, 1-4, pp. 447-460.

concrètement des individus que la statue qui les figuraient. Une étude attentive permettra sans doute de préciser ces points.

En fait ce qui a embarrassé ces auteurs, ou ce qu'ils n'ont pu faire dans leurs brèves études, c'est que la portée de ces formules varie en situation. Dans le même texte ou le même ensemble — et nous l'allons voir ici — le dieu pourra être évoqué en tant que maître de l'Univers en général, et comme tel désigné seulement par Kamrateṅ Jagat, plus loin en faisant allusion à son origine historique ou en parlant de sa statue et de son sanctuaire local, personnalisé par la forme Vraḥ Kamrateṅ (Jagat) Añ. Enfin selon que l'auteur du texte — en l'espèce le fidèle — parlera de ce dieu en général, ou s'adressera à lui, il dira tantôt Kamrateṅ Jagat : « Le Seigneur », tantôt Vraḥ Kamrateṅ Jagat Añ : « Mon (Notre) Seigneur »...

Quoi qu'il en soit ici, aux chapelles du Bayon, Kamrateṅ Jagat désigne évidemment le génie du lieu (du sol), surtout si l'on se souvient de la belle formule de Paul Mus : « c'est le lieu lui-même qui est dieu »[1]. C'est ce que confirme le fait que presque tous ces Kamrateṅ Jagat sont cités sous leur nom khmer, ou mieux leurs toponymes. Certes quelques-uns dérivent d'une divinité hindoue · par exemple le K.J. Parameśvara, le K.J. Utpanna, le K.J. Saṅga ou encore Śakavrāhmaṇa. Mais il semble qu'ils soient pris ici pour leur rôle local et non leur religion primitive[2]. Deux autres correspondent sans doute, à des personnalités « divinisées » : le K.J. ta Rāja, et le K.J. Senāpati. Mais on voit que ni l'un ni l'autre ne comporte dans sa titulature le pronom Añ et le préfixe Śrī ou Vraḥ qui accompagnent le nom d'une divinité statufiée ou d'un personnage historique divinisé. C'est bien ce qu'assurent encore les autres noms identifiables puisque dans tous les cas ce sont ceux d'une ville : Acalitapura, Chok Gargyar, Sambhupura, etc. Et c'est pour cela que nous avons suivi G. Cœdès et traduit : le K.J. *de* Maleṅ, *de* Lyoṅ, *de* Saṃvok, etc. En bref on a là, manifestement, un inventaire des divinités du terroir, et plus probablement de celles qui étaient particulièrement fameuses dans l'empire ou qui ont joué un rôle important sous ce règne

Il semble par ailleurs que les vingt-et-une divinités intitulées Kamrateṅ Jagat *Śrī* soient, ici, presque toutes bouddhiques. C'est évidemment le cas pour le K.J.Ś. Bhaiṣajyaguru qui apparaît neuf fois dans ce total. C'est encore le cas pour le K.J.Ś. Jayamahānātha de Rājapurī et le K.J.Ś. Śakyasiṃha de Tralyaṅ. C'est aussi vrai pour les K.J.Ś. Tribhuvanadeva de Rājapurī (associé au bouddha de cette ville) et du Vindhya Parvata ; c'est encore très probablement le cas pour le V.K.J.Ś. Tribhuvanadeva de Tralyaṅ, cité dans le même lieu que le K.J.Ś. Śakyasiṃha. D'ailleurs G. Cœdès a depuis longtemps souligné que cette formule de Kamrateṅ Jagat est de rigueur pour les Lokeśvara de l'époque et que Tribhuvanadeva désigne alors Lokeśvara ou un bouddha[3]. Cette spécialisation, dans nos textes, des K.J.Ś. peut même suggérer que cette titulature est plus ou moins réservée aux divinités bouddhiques, du moins ici et en opposition avec les K.J. locaux.

Ce ne serait pourtant pas une règle générale. En effet nous avons un K.J.Ś. Sūryagiri et le K.J.Ś. Sūryaśakti Dmaḥ[4], qui n'ont rien de bouddhique apparemment, non plus que les K.J.Ś. Madhurendreśvara et Tribhuvanamaheśvara qui l'un et l'autre semblent trop près du dieu de Banteay Srei ou de rois brahmaniques. C'est douteux également pour le K.J.Ś. Dviparvata, mais il a pu exister une divinité bouddhique de ce lieu. Enfin le K.J.Ś. Hariharālaya n'est pas au premier abord bouddhique, encore que Jayavarman VII ait dressé suffisamment d'images bouddhiques à Roluos pour que ce puisse être malgré tout le cas.

Nous avons encore dans ces inscriptions quatre divinités certainement bouddhiques avec des titres légèrement différents : le Vraḥ Buddha Jayamahānātha de Rājapurī, la V. Bhagavatī du K. Añ Ratnatraya du Vindhya Parvata et le (la ?) K. Añ Śrī Jayamaṅgalārthacūḍāmaṇi. L'opposition entre le premier et

(1) P. Mus, *Cultes indiens et indigènes au Champa*, *BE*, XXXIII, 1, p. 374.

(2) Il me semble que cette « dé-personnalisation » est nette. Le K. J. Śakavrāhmaṇa est un cas à part car nous verrons son rôle dans les bas-reliefs. Mais dans K 293-1 on a pris soin de mettre seulement : K. J. Utpanna, au lieu de Utpanneśvara ; et K. J. V. Maniḥ, au lieu de Maṇīśvara ; dans K 293-2 on écrit K. J. ta Rāja, sans donner son nom particulier comme le veut la règle courante : est-ce parce qu'il s'agissait d'un roi divinisé, ou d'une divinité hindouiste ? Si notre identification pour les divinités du pays de Sambor du Mékong est correcte, on notera qu'au Bayon on grave : K. J. Sambhupura mais dans l'inscription du Tuol Komnap Ta King : le K. J. A. Gaṅgoṅ ou, toujours au Bayon, K. J. Saralāyattana cuṅ qui est nommé dans le second texte, le V. K. A. ta Rāja, *supra*, p. 111.

(3) Cœdès, *Date Bayon*, pp. 90 et 96.

(4) Encore remarquera-t-on qu'au Preah Khan le Śūryaśaktī, cité dans K 630 (*BE*, XLI, p. 115) l'est parmi une série de personnages divinisés, que ce peut donc être un nom propre et néanmoins un dévot bouddhique.

les trois derniers titres est caractéristique. M. Filliozat a parfaitement suggéré que, dans ce cas, la présence du pronom personnel *añ* correspondait sans doute à une divinité spécifique : « Mon Seigneur », ou encore à un personnage historique divinisé. Dans le cas du K.A.Ś. Jayamaṅgalārthacūdāmaṇi l'exemple est d'autant plus probant que, s'il s'agit bien de la mère et du guru du roi, on s'expliquera l'absence du *jagat.*

Dès lors le K.J.Ś. Tribhuvanadeva et la Vraḥ Bhagavatī (de ce) Kamrateṅ Añ de Vajrapura[1], le V. Buddha Kamrateṅ Añ du Vindhya Parvata doivent être soit des formes spécifiques, soit des personnages (mais non royaux) divinisés sous cette étiquette. Ceci met en opposition le Vraḥ Buddha Mahānātha de Vajrapura. On a dit plus haut que G. Cœdès proposait d'y voir, peut-être, un nom posthume de Jayavarman VII ; mais outre que cette hypothèse n'est pas recoupée, j'ai hésité à la suivre car nous aurions dû avoir en ce cas Vraḥ Buddha Kamrateṅ (Jagat) Añ.

A titre comparatif un sondage sommaire parmi les inscriptions antérieures n'a guère été fructueux et d'autant moins que les textes bouddhiques sont, proportionnellement, rares et pour la plupart rédigés en sanscrit, les versions khmères qui donnent ce genre de titulatures étant rarissimes. Nous relevons au VIIe sur le Pr. Ampil Rolum : V.K.A.Ś. Avalokiteśvara, mais V.K.A. tout court pour le Śāstar Buddha et Maitreya[2]. Dans la seconde moitié du Xe on connaît le V.K.Ś. Ārya Maitri[3] et le V.K.A. Trailokyanātha (un Lokeśvara) avec sa parèdre la V.K.A.Ś. Trailokyavijayāgiśvarī[4]. Sous Sūryavarman Ier, Avalokiteśvara est titré K.A. Śrī Trailokyanātha[5].

Les autres exemples sont contemporains ou postérieurs à Jayavarman VII, et doivent donc être signalés à part car ils peuvent dériver de formes mises à la mode à cette époque. L'inscription du Pr. Tâ An nomme un V.K.A.Ś. Trailokyavijaya mais aussi un V.K.A. Lokeśvara tout court[6]. Sur une stèle du Bayon nous relevons le Vraḥ Buddha K.A. Dharmadarśin[7] et sur la stèle de Kuk Yeay Hom, le Kantī Śrīghana Buddha[8]. A la fin du XIIIe siècle la stèle de Kuk Svay Chek emploie la formule Vraḥ Vuddha K.A.Ś. Śrīndramahādeva et Vraḥ Vuddha tout court[9] et vers la même époque on trouve sur une stèle bouddhique d'Angkor Thom V.K.A.Ś. Śrīndrasugata, et Śrī Indratrailokya Mahānātha[10]. On voit que ces exemples, trop rares, sont peu probants. Tout au plus peut-on dire qu'avant Jayavarman VII, *Śrī* ne précède pas constamment les titres de divinités bouddhiques, tandis qu'il tend à se généraliser à partir du roi.

Par contre on peut d'ores et déjà cerner l'usage spécifique de *Vraḥ*, que confirmera notre étude des autres textes du Bayon. De même qu'il précède toujours la titulature royale dans la série des *Vraḥ Pāda*, etc., il est régulièrement affixé à *rūpa* quand il s'agit de la statue d'un personnage historique, roi, prince ou grand honoré après sa mort, et dont la représentation est tout aussi sacrée que le corps même de son vivant — au moins pour le roi et sa famille. Or on a noté que *Vraḥ* précède également un certain nombre de bouddhas particuliers, ou parfois de Lokeśvara et de Prajñāpāramitā. Si l'identité exacte de chacun de ces dieux peut être établie un jour, on constatera sans doute qu'il s'agit d'une statue érigée par Jayavarman dans un temple antérieur. Et c'est ce que semblent confirmer les exemples postérieurs de K 294, K 754 et K 930 qui désignent par *Vraḥ*, très nettement, l'idole elle-même (statue ou stèle) mais utilisent les formes en *K.A.* (ou *Kantī*) *Śrī* pour l'invocation générale au bouddha ou au bodhisattva.

Pour revenir au Bayon il ne nous reste plus qu'à signaler quelques variantes. On relève trois Kamrateṅ Jagat Vraḥ : le K.J.V. Thkal Cas, qui semble un des dieux locaux sans que l'on puisse établir pourquoi il se distingue des simples K.J. sauf si, comme nous venons de le suggérer, il s'agit d'une statue isolée ; puis un K.J.V. Pāda. Ce dernier pourrait être une idole bouddhique, ce que le *vraḥ* confirmerait ? Finalement on notera le Vraḥ Rūpa pavitra nā Śrī...[11], non identifié, même si l'on restitue Śrī Rājeśvara/ī[11]. Nous reviendrons sur ces titulatures en étudiant les dieux des deux étages supérieurs du Bayon (*infra*,

(1) Je force peut-être un peu le sens car le texte K 293-6, l. 2-3 donne : K. J. Ś. Tribhuvanadeva o vraḥ bhagavatī kamrateṅ añ. On peut rendre simplement et littéralement : K. J. Ś. Tribhuvanadeva ; (la) Bhagavatī de Notre-Seigneur (K. J. Ś. Tribhuvanadeva), et dans ce cas le Tribhuvanadeva rentre dans la série plus haut délimitée des K. J. Ś., en tout cas certainement bouddhique. Mais on peut également supposer que ce Tribhuvanadeva est plus spécifiquement un K. J. Ś. Añ, de même que sa Bhagavatī. Ceci n'a d'ailleurs pas une grande importance.

(2) K 163, *IC*, VI, p. 100.
(3) K 198, st. de Daun Tri ; *IC*, VI, p. 147.
(4) Stèle du Phn. Banteay Neang, K 214, *IC*, II, p. 203.
(5) Pr. Beng, K 230, *IC*, VI, p. 245.
(6) K 240, *IC*, III, p. 77.
(7) K 294, *IC*, III, p. 197.
(8) K 86, *IC*, V, p. 281.
(9) K 754, *BE*, XXXVI, p. 14.
(10) K 930, *IC*, V, p. 315.
(11) Pour *nā*, voir *infra*, p. 196-97.

pp. 204 et 264). Mais d'ores et déjà nous pouvons cerner deux groupes, selon les grandes lignes que nous avions tracées en liminaire d'après G. Cœdès et M. J. Filliozat.

Les dieux qui sont *Kamrateṅ (Jagat) Śrī* tout court, sans être « personnalisés » par le pronom personnel *Añ*, sont des puissances tutélaires génériques. Il s'agit soit du dieu évoqué comme une puissance surnaturelle et transcendante en général, soit encore d'un souverain illustre et honoré comme instaurateur d'un aspect essentiel de la royauté. Ils sont toujours Kamrateṅ Jagat, et nous les trouverons plus particulièrement au troisième étage.

Si nous trouvons un *Kamrateṅ (Jagat)* tout court il s'agit ici, au premier étage, d'un dieu du sol anonyme mais aussi (nuance spécifique au Bayon) qui peut avoir revêtu jadis une forme personnalisée et se trouve dépouillé de celle-ci car elle était brahmanique, ou bien encore qui n'est honorée que pour son rôle de dieu du lieu.

Au second étage nous reconnaîtrons des *Kamrateṅ (Jagat Śrī)* qui sont les puissances tutélaires protégeant telle série de rois, de princesses, de seigneurs bénéficiant du culte de leurs descendants pour leur prospérité dans l'au-delà, et le plus souvent désignés par le nom même du personnage. Ce ne sont pas des « dieux » reconnus et réguliers, mais en quelque sorte des énergies (nous verrons les rapports au moins apparents avec les *śaktī*) ou des « moi spirituel » spécifiés pour ce rôle particulier.

Par contre tous ces titres et dans les mêmes fonctions, sont suivis de *Añ* chaque fois qu'il s'agit d'une manifestation à la fois personnelle (en somme : un avatar, en étendant le sens du terme) et historique (révélée ou honorée dans tel temple sous telle forme) du dieu, à plus forte raison chaque fois qu'on évoque un personnage historique. Dans tous les cas *vraḥ* semble bien indiquer une statue isolée, d'un personnage bien sûr, et encore d'un dieu ajouté dans un temple antérieur.

GÉOGRAPHIE DES DIEUX

Sur le plan religieux cette dichotomie : dieux locaux/divinités bouddhiques est des plus significatives. Certes le Bayon est bouddhique, comme l'ont montré L. Finot puis G. Cœdès car cela n'allait pas de soi[1]. Et le dernier surtout l'a fait par l'étude des textes. Disons, en passant, qu'il a cru aussi en trouver une preuve supplémentaire dans une observation de H. Parmentier sur la statuaire : « ... il semble que les galeries III avec leurs nombreuses figurines de Buddha se rattachent à cette religion »[2]. Je crains que les statues, certes bouddhiques, de cette galerie ne soient guère probantes. Sauf quelques-unes, elles sont tardives. Après Jayavarman VII et ses successeurs immédiats, le Bayon a été converti au brahmanisme : les bas-reliefs du second étage sculptés à cette occasion le montrent. On ne peut guère admettre que les effigies bouddhiques antérieures aient été alors conservées, encore moins supposer après le retour final au bouddhisme (et ceci fort tard, vers la fin du XIIIe ou mieux le XIVe siècle) une remise en place exacte des statues originales, ou de leurs répliques... Il n'y aurait finalement en tant qu'élément architectural pour prouver le bouddhisme du Bayon que les bas-reliefs du premier étage. On ne voit pas ce qu'ils ont de bouddhique.

Mais les textes suffisent sur ce point. Ils nous montrent d'une part les dieux locaux dépouillés de leur valeur hindouiste, même si cette origine transparaît encore dans certains de leurs noms — je dirais presque : asexués ... —, et réunis là comme dieux des provinces, dieux du sol — dieux populaires serais-je encore tenté de risquer —, et ceci sans doute parce qu'ils répondaient à un aspect fondamental du culte des Khmers, et même du culte royal. Bouddhiste ou non le roi reste le « maître de la surface d'en-bas ». Et juxtaposées, voire même « superposées » à ces dieux qu'on ne pouvait se risquer à ignorer, on trouve les divinités bouddhiques érigées dans tout le royaume par le souverain. Rien d'ailleurs n'interdit de croire que, simultanément, des répliques de ces idoles bouddhiques furent dressées dans les pavillons et les chapelles : ce dût être même à peu près certainement le cas. C'est, en bref, toute l'histoire de la conversion du vieux Kambuja çivaïte, qui avait fait son temps, par le roi libérateur et le bouddhisme salvateur.

(1) Cœdès, *Date Bayon*, pp. 96 sv.

(2) H. Parmentier, *BE*, XXVII, p. 162.

Les divinités bouddhiques sont toutes mentionnées dans les quatre chapelles construites au Nord de l'axe Est-Ouest du Bayon. Sans doute n'avons-nous que six textes conservés, mais nous ne pouvons raisonner que sur les faits en notre possession ; or dans la chapelle au Sud de cet axe comme dans l'inscription de la tour centrale Ouest 63, aucune divinité bouddhique n'est signalée.

Il peut s'agir d'un simple hasard. Pourtant à Angkor même on constate que presque tous les temples attribués à Jayavarman VII se répartissent ainsi. Non pas, il est vrai, Tâ Prohm Kel hôpital méridional de la ville, ni d'une façon plus générale les autres hôpitaux ; mais ceux-ci constituent une exception sur laquelle nous reviendrons. Ce n'est pas, non plus, absolument exact pour la moitié méridionale d'Angkor Thom elle-même : mais bien évidemment le Bayon et son enceinte sont un tout, une série de projections homothétiques par déboîtements successifs. C'est par contre le cas pour tous les autres temples depuis Banteay Kdei à l'Est jusqu'au prasat Prei LL 519 à l'Ouest. Sans doute Banteay Kdei et Tâ Prohm sont-ils légèrement au Sud de l'axe médian, mais Banteay Kdei lui-même ne dépasse pas, dans cette direction, l'alignement du côté méridional de la ville. De toute façon s'il y a distribution symbolique, il ne s'agit pas de valeurs absolues en termes de latitude, mais d'une dominante plus ou moins nette, et pour l'essentiel d'une position « relative » : se trouver « au Nord » d'un site plus ancien.

Les villes antérieures et les contingences techniques, surtout le système hydraulique qui ne peut utiliser que les cours non encore captés, donc en général en amont, ont en partie dicté cette distribution. Je montrerai ailleurs en détail pourquoi le site de Preah Khan fut en quelque sorte imposé en amont des précédentes Angkor, car là seulement on pouvait brancher, pour le remplir, son *baray*; et cette remarque vaut évidemment pour les satellites de ce temple, Neak Peân et Tâ Som entre autres. Ceci admis il n'en reste pas moins que d'autres distributions existent, sans découler exclusivement des sites antérieurs et des besoins des ingénieurs. Toutes les époques précédentes et jusqu'à Angkor Vat, ont vu des temples et des cités implantés selon d'autres partis, utiliser des régions organisées et habitées depuis fort longtemps, voire les effacer comme ce fut le cas pour le *baray* occidental dont une digue ensevelit Ak Yum.

Les mêmes observations peuvent être faites à l'échelle du pays. L'essentiel des grands temples de Jayavarman VII, depuis Vat Banon à l'Ouest jusqu'à Preah Khan de Kompong Svay à l'Est, se trouve au Nord de l'axe Est-Ouest d'Angkor Thom. Ce n'est pas rigoureusement le cas au Preah Khan de Kompong Svay qui est très légèrement au Sud de cet axe, mais ici Jayavarman VII a occupé une fondation antérieure, dont nous avons montré qu'elle est située à la latitude d'Angkor Vat, sans doute à dessein[1]. Et nous avons une exception de taille : Vat Nokor, certainement du règne pour l'essentiel de ses parties anciennes et qui est au S.-E. vrai d'Angkor[2]. On doit y ajouter aussi le Tâ Prohm de Bati, au S.-S.-E., encore que ce sanctuaire pourrait être légèrement postérieur.

Certes, et bien davantage que pour les dispositifs de la métropole, les données de la géographie humaine et politique peuvent rendre compte à elles seules de cette particularité. En étudiant les raisons du développement de la cité de Preah Khan de Kompong Svay, j'ai tenté de montrer comment l'organisation du territoire khmer s'était faite méthodiquement au long des voies d'eau propices, et que l'accumulation successive de ces aménagements déterminait son cours. J'ai suggéré également que les guerres avec le Champa pouvaient avoir joué un rôle important, et ce serait à mon sens une des explications de l'implantation du Preah Khan de Kompong Svay[3].

Ainsi pourrait-on tenir qu'à la fin du XIIe siècle les territoires disponibles d'une part, les conséquences de la situation internationale d'autre part, ont amené Jayavarman VII à s'occuper surtout de la moitié septentrionale de son empire. C'est ce que confirmeraient ses grands axes routiers : chaussées vers Banteay Chmar et Pimay, vers Koh Ker et Vat Phu, vers le Preah Khan de Kompong Svay et Sambor Prei Kuk. Il n'y a qu'une exception : la route vers Vat Nokor, via Roluos, Kompong Kdei et le prasat Andet ; mais celle-ci servait aux campagnes militaires vers le Champa. Je la crois d'ailleurs antérieure sur presque tout son trajet, et elle ne semble pas bordée de *dharmaśālā* comme les voies du Nord du pays (lesquelles sont aussi, en partie, antérieures, à commencer par celle qui mène au Preah Khan de Kompong Svay par Beng Mealea).

(1) B. P. Groslier, *La cité du Preah Khan*, *op. cit.*, première partie.

(2) Il y a peut-être une raison historique en ce cas : *infra*, p. 167.

(3) B. P. Groslier, *La Cité du Preah Khan*, *op. cit.*, première partie.

Je suis le premier à juger déterminant le poids des précédents, de l'organisation de l'espace, de la conjoncture militaire ou politique. On doit reconnaître leur rôle, essentiel, dans l'implantation des entreprises du grand roi. Si c'est le cas, Jayavarman VII a construit dans Angkor et dans le pays ses temples au Nord de son Mont central tout simplement parce que c'était possible ou utile là, et là seulement. Nous en tirerons la conséquence évidente : les chapelles consacrées aux dieux locaux sont distribuées dans le Bayon selon la géographie même de son Cambodge. C'est une constatation de quelque importance et nous y reviendrons.

Mais je me demande si nous devons nous en contenter. Une découverte récente vaut d'être, sur ce point, brièvement signalée[1]. Durant le règne de Sūryavarman II, Angkor Vat et le premier noyau du Preah Khan de Kompong Svay furent construits en même temps et exactement à la même latitude puis reliés par une chaussée, qui desservait également Beng Mealea. Le long de cette route des temples de dispositions rigoureusement identiques, qui commencent dans Angkor avec Chau Say Tevoda et finissent aux abords occidentaux du Preah Khan avec le prasat Chambok, furent édifiés à intervalles réguliers. Tous — sauf Banteay Ampil — sont au Sud de la chaussée. C'est là tout simplement l'invention — en tout cas la première grande série connue car il y en eût peut-être d'autres avant... — de ce que j'appellerai les « temples d'étapes » ; les *dharmaśālā* de Jayavarman VII n'en furent qu'une imitation et une transposition bouddhique. Or précisément ce roi construisit sur la même route et aux mêmes étapes, des *dharmaśālā*[2]. Rien n'est plus compréhensible quand on sait le rôle que le Preah Khan de Kompong Svay a joué dans sa vie. Mais toutes ces *dharmaśālā* sont au Nord de la chaussée[3]. Aucune raison topographique ou agricole, ne l'imposait. On ne peut même pas évoquer le désir de composition, comme ce fut le cas pour Chau Say Tevoda qui a été visiblement implanté en fonction de Thommanon, légèrement antérieur. En effet plusieurs de ces *dharmaśālā* sont un peu plus à l'Est, ou à l'Ouest des temples d'étapes qu'elles venaient démarquer. Paul Mus a bien voulu attirer mon attention sur l'intention symbolique possible d'un tel parti, et voici que nous soupçonnons les mêmes dispositions à l'échelle du pays, et surtout pour la capitale qui le résume.

Ceci se trouverait, croyons-nous, éclairé par un bref coup d'œil sur l'ensemble de l'attitude de Jayavarman VII envers les cultes qui l'ont précédé. Contrairement à tous les rois khmers, il a ignoré les fondations de ses prédécesseurs, qu'il n'a jamais agrandies ou remaniées — sauf le Palais royal d'Angkor Thom, mais ce fut sa résidence, et le Preah Khan de Kompong Svay, probablement pour la même raison —. L'épigraphie est particulièrement claire sur ce point et vaut que nous nous y arrêtions. Si l'on reprend les inventaires de G. Cœdès, les inscriptions attribuées à ce règne, y compris celles qui sont douteuses, se montent à quelque soixante-quinze textes, dont voici la répartition[4] :

Monuments du Roi :

stèles des hôpitaux : K 12, 160, 209, 368, 387, 395, 402, 435, 537, 602, 614, 667, 912, 952 et 956.
prasat Chrung d'Angkor Thom : K 287, 288, 547 et 597.
stèles du Phimeanakas : K 484 et 485
stèle de Tâ Prohm : K 273
stèle de Preah Khan : K 908

inscriptions des chapelles :

Bayon : K 293, 469 et 540
Tâ Prohm : K 274, 461, 909
Preah Khan : K 462, 463, 621 à 642, 644, 663, 671, 779, 901, 906, 907, 908, 914, 916, 920, 925, 931, 932, 951
Banteay Kdei : K 272 et 530 à 533, 836, 960

(1) B. P. Groslier, *La Cité du Preah Khan, op. cit.*

(2) Il aurait également construit au moins une partie des ponts, ou du moins de leurs nāga-balustrades.

(3) C'est le cas pour la *dharmaśālā* de Beng Mealea qui est certes au Sud de la chaussée Est-Ouest du temple, mais au Nord de la chaussée réelle ; celle-ci suivait les digues méridionales du *baray* puis des douves du monument, et le temple d'étape de l'art d'Angkor Vat correspondant, le prasat Chrei, est au Sud de cette route vers le milieu du baray. La *dharmaśālā* est donc bien située au Nord relativement à lui.

(4) *IC*, VIII, p. 9. J'ai vérifié p. 12 les inscriptions attribuées à cette époque et les ai éliminées parce que non pertinentes. J'ai rajouté K 128, oubliée par G. Cœdès.

Banteay Chmar : K 226, 227, 592, 696, 827, 828
Tâ Nei : K 284
Tâ Som : K 460, 665
Banteay Prei : K 526
Banteay Thom : K 550, 551 et 962
varia : conque en bronze de Preah Khan : K 799
triade en bronze du musée de Battambang : K 945
support de miroir, en bronze, mentionnant Jayavarmadeva, et dédié à l'hôpital de Vīrendrapura : K 973.

Monuments antérieurs à Jayavarman VII :

piédroit de Sambor : K 128
prasat Kralanh, Siemréap : K 243
Baphuon : K 967
Tâ Kèo : K 535, 536
(pour mémoires : K 835, inscriptions du XIe *śaka* dans Kompong Thom, disparue actuellement)[1].

On peut éliminer les trois objets inscrits : K 799, 945 et 973, et la stèle K 835 disparue. Sur les 72 inscriptions restant, quinze correspondent aux hôpitaux et commémorent donc des édifices nouveaux, tout entiers dus au génie du roi. Les quatre stèles des prasat Chrung[2] appartiennent à la même catégorie. Sans doute Angkor Thom enferme-t-elle de nombreux édifices antérieurs, et non des moindres... Mais le Bayon, l'enceinte et les portes constituent bien évidemment une création tout à fait originale, et de taille. Les stèles du Phimeanakas sont, de même, dressées dans le Palais royal qui remonte au xe siècle. Mais là Jayavarman VII habita et construisit des éléments importants. De plus on sait que l'un de ces textes est dû à son épouse et l'autre attribué seulement à son règne. Bien entendu les trois stèles de Tâ Prohm, Preah Khan et Banteay Chmar consacrent également des œuvres du roi.

Par contre on pourrait tenir — nous le verrons — que la plupart des inscriptions rajoutées sur les chapelles des temples de Jayavarman VII — y compris au Bayon — et qui consacrent la divinisation de personnages historiques, remontent seulement à la mort du roi et ne peuvent pas lui être strictement imputées. Quatre textes n'ont pas été apposés sur son œuvre personnelle. K 128, sur un piédroit de Sambor, mentionne son nom puisqu'on lui adresse une requête ; je dirai plus bas les raisons très particulières expliquant sans doute sa présence, et nous n'avons là qu'un seul piédroit qui peut parfaitement provenir d'un de ses temples inconnus[3]. K 243 consiste en quatre lignes sur le prasat Kralanh, édifice antérieur mais bouddhique, et elles ne sont datées que par la paléographie. Il en est de même pour K 967, une ligne sur une chapelle du Baphuon, et K 535 et 536, trois lignes sur Ta Kèo..., et toutes trois simplement attribuées à son règne.

Le contraste avec les habitudes antérieures est grand. Non pas, sans doute, dans l'usage général des inscriptions. J'ai dit — et j'y insiste — qu'en règle courante une inscription sur un temple khmer est une « anomalie », qu'elle signifie une adjonction, une nouvelle donation, une restauration ou une reconsécration, très rarement la fondation originale. Cela est vrai *a fortiori* d'une stèle[4], et nous venons de voir qu'il en est ainsi sous Jayavarman VII car la plupart de ces textes sont des consécrations de chapelles ; même les stèles semblent résumer l'œuvre accomplie dans le temple remanié.

En fait on est amené à se demander si, en dehors des textes établis par ses parents ou ses sujets, nous possédons une inscription rédigée sur l'ordre de Jayavarman VII lui-même... Le seul cas est peut-être

(1) Il faut encore signaler K 453, stèle du prasat Lich, dans Kralanh, de date indéterminée. Elle mentionne Jayavarmadeva (I, 4). Datée de 1128 *ś* = 1206, elle peut évoquer une donation de ce roi à ce temple, voir lui attribuer son érection. Voir : *IC*, III, p. 116.

(2) Disons ici, en passant, que j'ai montré récemment que les terrasses et les pavillons portant les stèles des prasat Chrung ont été rajoutées sur les prasat, et leur sont donc postérieures.

(3) *Infra*, p. 161, 243.

(4) Ou alors il s'agit de fondations très éloignées de la capitale et qui doivent tout spécialement préciser leur position juridique.

celui des édits des Hôpitaux, et l'on comprend que l'originalité et l'importance de ces fondations aient entraîné une manifestation insigne. Mais je ne suis pas trop sûr que les stèles des prasat Chrung, établies chacunes par un haut dignitaire[1], non plus que celles de Tâ Prohm et du Preah Khan d'Angkor, rédigées par deux de ses fils, le furent de son vivant. On se laisse tromper pour Tâ Prohm et Preah Khan, par les dates de consécrations des dieux principaux de ces sanctuaires, bien certainement accomplies par le roi. Ce qui ne veut pas dire que ces textes soient de lui. Ils ont tout des autres stèles du même type, célébrant l'œuvre d'un roi, mais dressées dans le temple en question par son successeur immédiat. C'est le cas des stèles de Preah Kô et de Bakong, de Prè Rup et du Mébon oriental (comme le montrera M. Claude Jacques), etc. En fait, il ne semble pas qu'un roi khmer ait rédigé lui-même le texte principal de ses sanctuaires capitaux. Par contre, sur son ordre ou sous son règne, ses sujets et ses contemporains détaillent les fondations effectuées dans des sanctuaires antérieurs, ou de nouvelles consécrations. Aussi bien sur les frontons de Versailles nous ne trouvons pas de texte de Louis XIV, mais bien « Liberté, Égalité, Fraternité », ou encore « Louis-Philippe, roi des Français à toutes les gloires de la France ». Nul du vivant du Roi-Soleil n'avait à se demander qui était le « fondateur »..., mais ses successeurs, eux, ont tenu à marquer les changements, ou les retours au passé.

Ce qui est donc surtout remarquable c'est l'absence totale de donations, d'agrandissements ou même simplement de commémorations dans les temples antérieurs. Le contraste serait bien plus saisissant si nous établissions les mêmes listes pour les règnes précédents, tout spécialement pour ceux de Rājendravarman, de Sūryavarman Ier et de Sūryavarman II entre autres, qui semblent s'être multipliés dans les temples qui les avaient précédés. La raison de ce changement d'attitude me paraît claire : c'est que Jayavarman VII, qui tentait de sauver son royaume par sa conversion au bouddhisme, ne pouvait pas perpétuer les cultes hindouistes qui avaient en quelque sorte failli. Sans doute invoquera-t-il ses prédécesseurs, nous le verrons, mais dans une autre perspective.

Par contre nous trouvons fréquemment des statues de son art, presque toujours des Lokeśvara et des Prajñāpāramitā, dans les temples hindouistes antérieurs et c'est le cas dans les temples d'Angkor plus anciens, nous y reviendrons. Je pense qu'il s'agit là d'une véritable réappropriation de ces édifices, de leur reconsécration au bouddhisme. C'est exactement ce que nous avons cru subodorer plus haut en étudiant les textes des chapelles du premier étage, qui regroupent dieux locaux (mais pris pour tels, dépouillés de leur ascendance brahmanique) et bouddhas, ou bodhisatva, salvateurs. De même Jayavarman VII fonde de nouveaux sanctuaires : c'est le cas pour les hôpitaux qui ne semblent pas avoir existé auparavant, et qui vont donc couvrir tout le territoire (avec une plus grande densité dans le Nord, ce qui peut correspondre tout simplement à la réalité démographique). Ou encore il bâtit des cités nouvelles, et des temples dans sa capitale. Or ce sera presque toujours, semble-t-il, dans l'hémisphère septentrional.

Le Bayon exprime de façon remarquable ce parti. J'ai insisté en étudiant la toponymie des chapelles, sur le fait qu'il existe une division nettement soulignée et répétée pour chaque chapelle, en moitiés Nord et Sud. Rien ne la justifie si l'on se souciait de la simple orientation des adorateurs. Devons-nous maintenant en chercher l'explication dans une conception théologique de l'univers ?

L'hémisphère des dieux.

On précisera tout d'abord que si Jayavarman VII a groupé dans l'hémisphère septentrional de son royaume tout comme sur son microcosme du Bayon, les dieux principaux, et même s'il l'a fait surtout comme je le crois pour marquer l'abolition du brahmanisme et la dédication du pays au Bouddha, il n'a suivi en cela que la cosmologie brahmanique traditionnelle, adoptée à peu de choses près par le bouddhisme. Les dieux résident sur l'Himālaya et donc au Nord du continent indien[2]. Le Cambodge l'a d'autant plus facilement admis que les Khmers, et leurs dieux propres, sont eux-mêmes descendus des plateaux montagneux du centre de l'Indochine vers le Sud et la plaine angkorienne. La disposition des idoles dans le temple respecte bien sûr cette géographie, on sait cela de reste et nous le verrons au Bayon même, parti-

(1) G. Cœdès lui-même les considérait comme rédigées après la mort du roi : c'est mon sentiment très net.

(2) Aussi bien les noms des points cardinaux le montrent-ils : *uttara* : « en haut, le Nord » ; *pūrva* : « devant, l'Est » ; *dakṣiṇa* : « à droite, le Sud » ; *paścima* : « derrière, l'Ouest », les trois derniers *par rapport* au dieu, au roi assis face au soleil levant.

culièrement aux second et troisième étages. Mais il me semble de plus que d'autres dispositions architecturales l'expriment au moins autant que les statues et les dieux figurés sur les linteaux ou les frontons.

Les piédestaux des idoles recouvrent toute une série de dépôts rituels, en général disposés au fond d'un puits qui descend au centre du sanctuaire central jusqu'au niveau du sol. Dans le dallage même de la cella, sous le socle, sont également creusées des alvéoles contenant des offrandes symboliques. Du fait des pillards qui ont systématiquement cherché les fragments d'or utilisés le plus souvent, ces dispositifs sont presque toujours ruinés. Mais chaque fois que j'ai pu les relever, ils répètent trait pour trait ceux des logements identiques ménagés sur le dessus du socle. Celui-ci recouvre encore un dé à alvéoles, encastré en son centre et recouvrant le puits central. Et il supporte la dalle avec bec de *snānadroṇī*, qui soutient elle-même l'idole dont le tenon, ou la base s'il s'agit d'un liṅga, pose ainsi sur le dé axial intérieur. Au sommet de la tour, une dalle munie également d'alvéoles systématiquement disposées, contient de nouveaux dépôts. Nous ne nous arrêterons pas ici sur cet étagement de dépôts sacrés qui exprime, bien évidemment, suivant les phases du rituel de consécration, les mondes superposés et leurs habitants mythiques, tout comme le temple lui-même avec ses niveaux successifs et ses étages décroissants. Cela est connu, si cela n'a pas encore été systématiquement étudié et analysé.

Nous nous limiterons ici aux dépôts pratiqués sur le dessus du socle. Rares ont été ceux retrouvés ; du moins leurs logements sont visibles sur de nombreux socles et donc des plus faciles à étudier. Ce sont en général des carrés de 1 à 2 cm de côté, de 2 à 3 mm de creux, régulièrement disposés sur la face de pose de la dalle de *snānadroṇī*. Ils sont le plus souvent au nombre de huit et répartis très rigoureusement à cheval sur les axes théoriques des orients et des points collatéraux qui divisent régulièrement cette surface, un carré parfait. Mais il existe des variantes. Parfois ces carrés sont dédoublés sur certains axes ; parfois des logements supplémentaires apparaissent sur l'axe Nord-Est, tout comme sur les dalles à dépôts de sommet de tour. G. Cœdès en a dégagé l'aspect funéraire et nous y reviendrons plus loin[1]. Ajoutons que sur les socles circulaires de Brahmā, ces logements sont cylindriques tout comme ceux du dé axial à demi-encastré dans le socle ; c'est le cas au Phnom Krom par exemple. Bien entendu, le bec de *snānadroṇī* étant toujours dirigé vers le Nord, il est aisé d'orienter les socles ; même si cette dalle manque, le logement du bec est toujours ménagé sur le rebord extérieur du socle[2].

L'étude systématique de ces socles basée sur des relevés exacts, révèle encore d'autres variantes, trop nombreuses, constantes et clairement circonscrites pour qu'il s'agisse d'erreurs d'exécution. Par exemple certains socles, dès l'art du Bakhèng au moins, ont leurs alvéoles systématiquement décalées par rapport aux axes : elles ne sont plus coupées par les directions des Orients majeurs, mais s'appuient sur eux par un de leurs côtés, ou pour les points collatéraux par un de leurs angles sur les diagonales du carré. Elles dessinent ainsi par rapport aux huit axes, un svastika régulier. Je montrerai le moment venu que ces socles supportent des Viṣṇu ou des Gaṅgā, symbolisent le barattage, la création de l'Univers et la prospérité apportée par le roi, et se trouvent dans des temples en quelque sorte spécialisés dans ce rôle, le plus souvent en relation avec les grands ouvrages hydrauliques.

Sur toute une série de socles appartenant à des monuments datant d'Indravarman à Sūryavarman Ier, les logements axiaux Est et Ouest sont décalés vers le Nord, leurs côtés méridionaux coïncidant avec l'axe médian vrai Est-Ouest du socle. Les autres logements sont régulièrement centrés et donc à cheval sur les autres directions. Ce qui fait que sur l'hémisphère méridional du socle nous ne trouvons que les alvéoles Sud, Sud-Est et Sud-Ouest, cependant que sur l'hémisphère septentrional nous avons cinq logements : Est, Ouest, Nord, Nord-Est et Nord-Ouest. Il n'y a pas de doute sur la volonté de ce dessin, très rigoureusement exprimé. Ainsi par exemple sur le socle du pavillon d'entrée I Est de Baksei Chamkrong, l'axe médian vrai Est-Ouest est indiqué par un trait gravé, et les logements Est et Ouest creusés au Nord. Pour la plupart des socles étudiés la précision est de l'ordre du millimètre, et les erreurs d'exécutions parfois relevées ne peuvent prêter à confusion et expliquer à elles seules les faits observés. Après la fin du XIe siècle

(1) Cœdès, *La Destination funéraire des grands monuments khmers*, *BE*, 2, pp. 331 sv. et *infra*, pp. 232 sv.

(2) Certains socles actuellement replacés dans les temples peuvent avoir leur bec dans une autre direction. C'est une erreur, souvent inconsciente, de restauration. Resterait cependant à étudier, à partir des textes, des variations possibles.

nous ne pouvons plus vérifier ces dispositifs car les socles sont alors le plus souvent, par facilité ou manque de pierre ?, monolithes, c'est-à-dire que socle et dalle de *snānadroṇī* sont taillés dans un même bloc. Et les logements dans le dallage de la cella, sous le socle, ont été détruits où n'étaient plus pratiqués. En particulier au Bayon nous n'avons pas pu en déceler.

Un autre dispositif vient recouper nos observations. Le dépôt de fondation du puits axial du sanctuaire central de Vat Athvear a été retrouvé intact et soigneusement relevé par George Trouvé. Il est constitué par une pile de quatre blocs de latérite superposés ; les logements de dépôts sont pratiqués à la surface de chacun des trois blocs inférieurs. Des fragments de feuilles d'or y ont été retrouvés, entre autres vestiges. Or si cette pilette est régulièrement centrée sur l'axe Nord-Sud, elle est décalée sur l'axe Est-Ouest de telle façon que les alvéoles et donc leurs dépôts, soient au Nord de celui-ci. La prépondérance de l'hémisphère septentrional est ici d'autant plus significative que Vat Athvear — comme Angkor Vat, qui en est le modèle — est ouvert à l'Ouest ; ce n'est donc pas l'hémisphère situé relativement au dieu principal qui est favorisé. Les autres dépôts retrouvés dans des puits axiaux n'ont pas été décrits avec une précision suffisante pour se prêter à de telles observations. Il ne faut pas oublier qu'ils sont situés au fond de puits extrêmement profonds, où les relevés étaient difficiles et le décalage, s'il existait, étant tout au plus de quelques centimètres pouvait facilement échapper à un œil non prévenu. L'ensemble des faits relevés est pourtant suffisamment riche et probant pour établir notre conclusion : la majorité des dépôts sacrés correspondants aux dieux régents des espaces sont, dans de nombreux cas, systématiquement groupés sur l'hémisphère septentrional du tracé matriciel du temple qui est donné par le socle du dieu.

Or ceci est encore bien plus nettement exprimé par la composition architecturale. Depuis les premiers relevés des monuments khmers on a constaté que l'axe Est-Ouest du sanctuaire principal, des salles et des entrées correspondantes, est situé au Nord de l'axe médian Est-Ouest de l'enceinte, ou des enceintes successives (galeries et murs). On en tirait la conclusion que la moitié méridionale de l'ensemble était privilégiée puisque plus développée, et les tentatives d'explication se sont succédées, aucune convaincante. Il est normal que les architectes qui ont conduit ces investigations aient ainsi conclu, car l'axe passant par le bâtiment central et regroupant l'essentiel des constructions leur paraissait, bien évidemment, majeur. En réalité ce n'est pas tout à fait exact car souvent dans la moitié méridionale du périmètre sacré les bâtiments sont plus nombreux, et par exemple là s'élève la bibliothèque quand elle est unique. A tout le moins eût-il fallu noter, plus prudemment, que les axes médians Est-Ouest du temple et du sanctuaire majeur étaient parallèles et le second décalé vers le Nord.

En pratique nous montrerons que l'écart est à peu de chose près la moitié du côté intérieur de la cella ou ce côté, ou encore le côté du socle. Le but de ce décalage est pour moi évident : il permet de dresser le dieu principal et son socle tout entier dans l'hémisphère septentrional de l'univers représenté par le temple. Ainsi les dieux résident-ils bien sur le Meru, tandis que le monde des hommes s'étend à leurs pieds, au Sud, protégé par ses puissances tutélaires. Au centre — car elle se trouve, elle, exactement au milieu du piédestal et recouvre également l'hémisphère méridional et l'hémisphère septentrional — l'idole est alors, en tant que matérialisation locale de la divinité, le pouvoir médiatisé et médiateur à la frontière des deux univers[1]. S'il s'agit d'une statue de culte funéraire, rien de plus efficace que de la dresser ainsi à mi-chemin des deux mondes. Un dernier fait assure notre interprétation : le bec de *snānadroṇī* est toujours dirigé vers le Nord. Ainsi l'eau lustrale des offrandes vient-elle se déverser aux pieds des dieux.

Je crois donc pouvoir avancer que la concentration des sanctuaires dans l'hémisphère septentrional de l'aire sacrée est une expression très concrète de la cosmologie indienne adoptée par le Cambodge, renforçant la distribution des idoles et les figurations des dieux vers chacun des espaces qu'ils régissent et faisant très effectivement résider les dieux dans leur domaine propre. Le Bayon nous en apporte un exemple particulièrement éloquent et nous le verrons encore mieux en étudiant ses étages supérieurs.

On ajoutera, rapidement, que d'autres particularités du plan expriment probablement le même parti. L'Occident est, bien sûr, le gisement des morts et nous le verrons au Bayon même. Est-ce un hasard si dans des temples comme Preah Kô et Lolei, le front occidental des tours-sanctuaires est consacré aux ancêtres féminins à travers lesquels nous pressentons — et nous y reviendrons — que la lignée royale

(1) En fait au zénith du monde des hommes, touchant à celui des dieux, comme le sommet du *prāsāda* qui est, au propre, « un gratte-ciel ».

s'affirme plus particulièrement ? D'une façon plus générale il conviendra de rechercher si dans les temples centrés, les sanctuaires de ce secteur ne leur sont pas systématiquement consacrés[1]. Pour l'hémisphère méridional, séjour de Yama et monde des hommes nous verrons à Angkor Vat comme au Bayon, que cette partie du temple obéit très rigoureusement à ces auspices, surtout par les scènes sculptées en bas-relief. Il serait peut-être fructueux de définir le rôle des édifices de ce secteur tels que la « bibliothèque » méridionale dominante, dans cette perspective.

Mais c'est bien évidemment le quartier oriental — ou plus précisément . celui de l'accès principal — qui est architecturalement privilégié, et même bien davantage que l'hémisphère septentrional. Il se peut que les raisons en soient purement plastiques : le sens de la composition est tel, chez les Khmers, qu'il n'a pu laisser de dominer en la matière. Cela est si vrai que cette emphase porte d'abord sur le rôle d'accès principal puisqu'on la retrouve dans des temples ouverts sur une autre direction — quelles qu'en soient les raisons particulières —. Ainsi pour Angkor Vat où l'occident domine, à Preah Vihear que le choix du terrain imposait d'axer vers le Nord, à Pimay que, sans doute, la grande route vers Angkor et aussi la rivière ont conduit à ouvrir au Sud (sans parler du rituel : *infra*, p. 223), etc.

Il n'en reste pas moins qu'à l'Est, dans la quasi-totalité des cas, devant les dieux principaux se déploient les *maṇḍapa* qui deviendront peu à peu un système complexe d'édifices nommés galeries cruciformes ou (si malencontreusement...) « salles aux danseuses », pour ne pas parler des bibliothèques et autres séries d'entrées, de cours et de galeries qui sont plus particulièrement développés sur ce même secteur privilégié du temple. Nous serons amenés à considérer qu'au Bayon et dans les autres grands temples de cette époque, sans parler de bien d'autres cas antérieurs que je ne puis étudier ici, c'est dans ces édifices que se dressaient d'abord la statue du roi fondateur, puis celles de ses parents et de ses serviteurs. Et bien sûr c'est là avant tout que se déroulaient les grandes phases du culte. En un mot et pour suivre très concrètement la cosmographie sacrée, nous aurions ici tout simplement le Jambudvīpa, la terre khmère elle-même avec ses habitants prosternés aux pieds des dieux.

A partir de ce schéma général et des précisions qu'on y apportera, nous pourrons sans doute mieux nous orienter dans le Bayon, et pour commencer revenir aux chapelles du premier étage. Admis la nature et les raisons de la localisation des grandes divinités bouddhiques rajoutées par Jayavarman VII dans les principaux temples septentrionaux de son empire, il nous reste à tenter de préciser la nature et la raison d'être, ici et là, des autres dieux du sol qui, bien que probablement en partie « dé-brahmanisés », n'en ont pas moins été honorés par le roi. Il nous faut voir maintenant si on ne pourrait pas, de façon cette fois plus concrète et historique, en chercher l'explication dans une géographie mystiques de l'empire ? Ce sera, en tout cas, une hypothèse que nous conserverons à l'esprit en étudiant le reste du temple.

GÉOGRAPHIE DES DIEUX DU SOL

Les corrélations entre les divinités bouddhiques érigées par Jayavarman VII au premier étage du Bayon et dans ses provinces doivent inciter à se demander si les *kamrateṅ jagat* ne sont pas distribués selon le même principe. Nous avons vu qu'ils sont mentionnés dans toutes les chapelles ; nous avons dégagé leur rôle plus spécifique de dieu du sol — ou, si l'on hésite à être si précis : de dieu du pays — ; nous avons souligné qu'ils n'étaient pas en nombre constant, ce qui exclue une géographie mystique théorique des espaces et implique plutôt un inventaire de la réalité. Tout nous conduit donc à envisager le problème sous cet angle.

Malheureusement cette analyse se heurte à d'énormes difficultés. Tout d'abord — je ne saurais assez le répéter — nous ne possédons que cinq inventaires sur seize chapelles. La comparaison de certaines de ces listes avec leur somme récapitulative nous montre que l'on se contentait de donner le nom du dieu alors qu'il avait plusieurs sanctuaires répartis à travers le pays, sans que nous puissions établir lequel d'entre eux était plus spécialement évoqué, considéré comme le plus ancien et tenu pour éponyme.

(1) Pour ne pas parler de l'orientation principale à l'Ouest de temples comme Angkor Vat ou Vat Athvear.

L'identification de ces dieux est des plus délicates. Ils sont désignés le plus souvent par leur toponyme indigène. Les monographies consacrées à un dieu à travers l'histoire, ou une région du Cambodge, n'existent pas[1]. Nos index et nos inventaires sont incomplets et souvent sujets à caution. Enfin les frontons de ces chapelles et même de toute la galerie du premier étage — pour ne pas parler des statues de culte — sont détruits ou attendent d'être remontés, nous privant des indications qu'ils auraient pu fournir soit en précisant la nature du culte, soit en suggérant des rapprochements avec des scènes identiques sur des temples provinciaux. Peut-être, un jour, une reconstruction plus poussée du Bayon permettra-t-elle de restituer certains de ces éléments. Très certainement les études de détail viendront une à une apporter des précisions. En attendant, malgré ces lacunes et ces obstacles, nous pouvons du moins tenter quelques reconnaissances dans cette direction.

Sur le front méridional du Bayon seul le texte K 293-1 est préservé sur la chapelle E, qui s'ouvre vers le Sud-Sud-Ouest. Nous y avons identifié avec certitude le K.J Harihāralaya de Bakong, le K.J. Utpanna du Bayang, le K.J. Mani adoré à Angkor Borei et dans Prei Vêng, le K.J.V. Thkval qui semble originaire des environs du Sras Srang mais est tout aussi bien associé au Bakhèng, à Bakong et à Preah Kô, et selon toute vraisemblance le K.J. Parameśvara adoré à Lolei, voire au Bakhèng. Puisque le total de ce texte nous parle de six dieux adorés en « treize endroits », on peut dire qu'il y a là et simultanément, allusion à leur sanctuaire éponyme et aux formes locales érigées dans Roluos : le K.J.V. Tkhval du Sras Srang et ses symétriques du Bakhèng, de Bakong et de Preah Kô ; le K.J.V. Utpanna du Bayang et sa représentation à Preah Kô ; etc. Nous n'avons ici que des divinités méridionales. Sans doute Bakong, Lolei et Preah Kô, ainsi que le Bayang et Angkor Borei sont au S.S.E. ou au S.E. du Bayon ; mais le Bakhèng est au S.S.W., et de toute façon il ne s'agit là que de direction générale ou relative, comme nous le montrerons.

Sur le côté occidental du Bayon un seul texte encore : K 293-3, chapelle I orientée vers l'Ouest-Nord-Ouest. Trois dieux sont de Rājapurī. S'il s'agit de Ratburi au Siam, cette ville est à l'W.N.W. du Bayon. Parmi ces divinités on compte un des trois K.J.Ś. Tribhuvanadeva de cet étage. A Banteay Chmar un Tribhuvanadeva est cité à l'Est vrai du temple, et de fait un sanctuaire à l'W.N.W. du Bayon peut être à l'E. de Banteay Chmar. Mais nous connaissons d'autres Tribhuvanadeva : l'un au Preah Khan à l'Est vrai de ce temple, deux à Tâ Som à l'Est et au Nord respectivement du sanctuaire central de ce dernier monument. Faute de déterminatif nous ne pouvons guère utiliser ces recoupements et nous n'y reviendrons pas pour les autres Tribhuvanadeva.

Nous trouvons ensuite un groupe de divinités du pays de Dmaḥ sous l'égide du K.J. Sūryagiri. C'est au premier abord le dieu du Phnom Chisor au S.-S.-E. du Bayon, mais j'ai dit que ce n'était pas une certitude. Au Preah Khan le Śrīsūryaśaktī, dont nous avons vu qu'il pouvait être un personnage divinisé et qui correspond selon toute vraisemblance à celui du Bayon, est nommé sur l'entrée orientale du bâtiment T, lui-même exactement au Nord du Temple. Il faut bien avouer que nous sommes là incapables d'harmoniser ces données hétérogènes : aucune ne se recoupe. Et s'il s'agit du pays de Dmaḥ que nous connaissons, nous serions vers l'W.S.W. du Bayon, c'est-à-dire bien plus proche de l'axe de la chapelle E.

Sur le côté septentrional du temple nous avons trois textes, c'est-à-dire les trois quarts de cette série. Les indications devraient être plus précises : ce n'est guère le cas. K 293-5 sur la chapelle K, vers le Nord-Ouest, cite également un K.J.Tribhuvanadeva et trois autres dieux du Vindhya Parvata ; celui-ci ne peut être actuellement localisé. Un pays de Maleṅ est connu à l'Ouest de Siemréap en Puok mais aussi au S.-E. en Kompong Cham, et de toute façon aucun n'est formellement réductible à celui du Bayon. L'hôpital et son Bhaiṣajyaguru de Jraiṇan n'est pas davantage repérable, quoique le seul pays connu sous ce nom soit bien au N.-W., à Panom Van. Pour Saṃvok on a trouvé ce nom au S.-E. d'Angkor en Kandal et en Prei Vêng, mais aussi à l'W.-N.-W. du Bayon, près de Baset.

Vient ensuite K 293-6 sur la chapelle L qui est au N.-N.-W., avec quatre pays au moins. Ceux de Chnas, d'Acalitapura et du Dviparvata sont inconnus. Un des K.J. pourrait être celui de Malyāṅ au S.-W. d'Angkor, mais ce n'est qu'une restitution. Le K.J. de Phler n'est pas circonscrit et je n'ai trouvé qu'un seul toponyme identique à Preah Einkosei, au S.-S.-Est d'Angkor. Restent les quatre dieux de Vajrapura — dont un Tribhuvanadeva —. S'il s'agit de Bejrapuri au Siam, non seulement cette ville est bien au

(1) Sauf pour la période pré-angkorienne grâce à P. Dupont.

N.W. du Bayon mais encore on soulignera qu'elle est au Nord de Ratburi, peut être nommée, elle, dans la chapelle I ouverte à l'W.N.W., ce qui serait particulièrement cohérent. Ceci s'entend pour Petburi du Nord, mais non bien sûr pour la ville de même nom qui est au Sud de Ratburi.

Reste K 293-7 sur la chapelle M au Nord-Nord-Est du Bayon. Le pays de Tralyaṅ, le K.J. Śākyasiṃha, les K.J. Snāṃ, Dyoṅ et Sanga de même que la ville « de quatrième rang » sont inconnus. Les dieux de Stuk Thkū ont été rapprochés de façon assez convaincante de Banteay Srei, qui est bien au N.-N.-E. Quant à la chapelle funéraire de Cūḍāmaṇi associée à Maṅgalārthapaṇḍita du « pays du Sable » ce peut être Tâ Prohm, voire Banteay Kdei qui sont à l'E.-N.-E., mais j'ai dit toutes les raisons d'y reconnaître un autre sanctuaire que nous ne savons pas, malheureusement, localiser.

Cette récapitulation est décevante. Nous ne possédons qu'un tiers de ces textes, à peine, et l'état encore conjectural de nos connaissances sur les dieux locaux du Cambodge ne nous a même pas permis d'asseoir solidement l'identification de ces fragments. Rien ne contredit formellement notre hypothèse de travail, rien non plus ne la fonde au-delà d'une présomption raisonnable. On dira donc simplement que ces chapelles ont abrité les dieux des diverses provinces de l'empire et, très probablement, ceux qui se trouvaient dans la direction vers laquelle elles s'ouvraient. Pour le moment il serait imprudent d'être plus affirmatif.

Paul Mus a d'ailleurs parfaitement posé ce problème quand il disait : « chaque tour correspond sans doute à une province du royaume, ou mieux, au centre religieux et administratif de la province ... image de (la) puissance administrative et religieuse (du roi) étendue à tout le territoire cambodgien sous un signe unique ... »[1]. Et développant cette pensée il suggérait que chacun des Jayabuddha Mahānātha érigés dans les chefs-lieux du Royaume, était précisément l'émanation, donc la projection du centre principal et du Jayabuddha Mahānātha du Bayon. Je sais bien que Paul Mus avait d'abord à l'esprit, en parlant ainsi, les tours à visages du Bayon. Mais celui-ci est un tout, et ce ne serait pas un mince mérite que recouper sa théorie grâce aux données écrites des chapelles du premier étage, qui semblent exprimer géographiquement cette fonction.

LES PROJECTIONS DE L'ESPACE

En recherchant où se trouvaient ces dieux j'ai implicitement imaginé une sorte de rose des divinités, où des rayons partant du sanctuaire central et passant par chaque chapelle rejoindraient exactement le temple provincial correspondant. Ce serait fort satisfaisant, mais c'est bien évidemment une hypothèse un peu simpliste. Car si le Bayon est très probablement une maquette du pays, c'est aussi un microcosme — un *maṇḍala* — et il faut s'attendre à un certain formalisme dans ses dispositifs.

Nous connaissons les conceptions traditionnelles et de l'ordre cosmique et du *maṇḍala* qui le reproduit. A partir du centre de l'Univers nous trouvons d'abord les quatre projections majeures selon les Orients : leur rôle est manifestement tenu par les pavillons axiaux puis par les portes d'Angkor Thom, lesquelles affectent très explicitement la forme du Bayon réduite à son essence : la tour à quatre visages. On est en droit de supposer qu'aux points correspondants — sensiblement du moins — de l'empire, une cité principale répondait à ces axes majeurs. Puis vers les quatre directions intermédiaires nous devrions trouver des cités homothétiques dans le prolongement des pavillons d'angle du temple et des prasat Chrung d'Angkor Thom. Autour de ces huit « émanations » de la ville royale les cités provinciales se regroupaient probablement selon une distribution identique, en quatre quadrants autour des villes « des points cardinaux » et encore autour des villes des « points intermédiaires » : les huit « délégations » du pouvoir central.

Mais le parti adopté par les organisateurs du Bayon ne pouvait être qu'un schéma. En effet dans les pays au Sud-Ouest d'Angkor Thom, plus spécialement dans le Sud de l'actuelle province de Battambang

(1) P. Mus, *Com. à l'Acad. des inscriptions et Belles-Lettres*, 1936, p. 57; et aussi *Angkor in the time of Jayavarman VII. Indian Art and Lettres*, 1937, vol. 11, pp. 65-75. Voir également G. Cœdès, *Pour mieux comprendre Angkor*. Paris, 1947 (2e éd).

comme dans celles de Pursat et de Kompong Speu, il n'y a pas — et il n'y a jamais eu semble-t-il — de temples importants, parce que ce fut une zone à peu près déserte de l'empire angkorien[1]. Étant donné le plan symétrique du temple il fallait malgré cela répartir les divinités sur son pourtour, quitte à en citer davantage dans la direction des pays peuplés mais tout aussi bien à en trouver pour les régions quasi désertes. C'est probablement à cause de cette disparité que les décomptes récapitulatifs sont inégaux. C'est, on l'a dit, peut être également une des raisons pour lesquelles les divinités bouddhiques semblent dominer dans l'hémisphère septentrional. C'est pour cela, en tout cas, que les orientations ne peuvent pas être géographiquement rigoureuses.

De plus nous allons voir en étudiant le second et le troisième étage (*infra*, pp. 198 sv.) et grâce aux divinités correspondantes retrouvées à ces niveaux, que les sanctuaires du Bayon se regroupent, trois par trois, en huit triades Bouddha-Lokeśvara-Prajñāpāramitā, projetées vers les quatre Orients et les quatre points intercalaires. C'est ce qu'exprime la figure G. Ainsi établirons-nous, par exemple, que les chapelles I et H sont associées à la tour axiale Ouest 63, les chapelles J et K avec la tour d'angle Nord-Ouest 65, etc. et nous reconnaîtrons là le thème majeur du Bayon en tant que *maṇḍala*.

On doit espérer qu'avec un relevé détaillé des sanctuaires et des réappropriations de Jayavarman VII dans le pays, nous pourrons un jour préciser quels furent, effectivement, les temples provinciaux correspondant à cette synthèse de pierre qu'était le Bayon. En attendant nous formulerons quelques hypothèses sur leur distribution théorique.

Il est possible que le Bayon représente rigoureusement les faits. On peut bien imaginer que le roi ait choisi, parmi les multiples cités et temples antérieurs du pays (au moins dans l'hémisphère septentrional), ceux qui lui permettaient de matérialiser le *maṇḍala* à l'échelle du Cambodge, quitte à construire ici ou là un temple nouveau pour parfaire son schéma. De telles conceptions étaient non seulement à la mesure des Khmers, mais ils en avaient déjà réalisé au moins l'équivalent. J'ai dit qu'Angkor Vat fut construit, à quelque dizaines de mètres près, rigoureusement à la même latitude que le Preah Khan de Kompong Svay, et pour moi afin de marquer la prise de pouvoir de Sūryavarman II dans l'antique capitale.

Dans cette hypothèse nous trouverions dans chaque province le dispositif illustré par notre figure G. Ainsi par exemple une cité de l'Ouest, symbolisée au Bayon par le pavillon 63, serait encadrée au Nord et au Sud par deux sanctuaires de villes secondaires, constituant le front d'une triade ouverte à l'Orient. Sur les points intermédiaires on peut imaginer le même dispositif : soit le pavillon 65 du Nord-Ouest, flanqué de même sur un axe Nord-Sud par les villes dont les dieux sont honorés dans les chapelles J et K. Ou encore, en variante suivant cette fois rigoureusement le plan du Bayon, une des villes serait sur l'axe Nord-Sud, l'autre sur un axe Est-Ouest par rapport au centre ; le pavillon K abriterait les dieux d'une cité située à l'Est de la ville Nord-Ouest 65. La figure G, illustre ces deux possibilités. Et nous verrons que la seconde est fortement suggérée par le plan du second étage du Bayon, qui épouse peut-être la réalité (*infra*, p. 198).

Nous ne savons pas si chacune des cités recevait un des membres seulement de la triade, le Bouddha au centre, Lokeśvara et Prajñāpāramitā respectivement au Sud et au Nord ; ou encore si chaque ville abritait une triade complète ; ou enfin une sous-variante : Lokeśvara et Prajñāpāramitā dominant alternativement dans les villes du Sud et du Nord. On sait que les triades en bronze de l'époque présentent toutes ces combinaisons (et c'en est peut-être l'explication ?).

Plus vraisemblablement comme on l'a déjà suggéré, on doit imaginer une sorte de compromis entre la réalité et la théorie (ou l'ambition du roi...). Sans doute celui-ci a-t-il dû tenir compte des villes encore florissantes ou plus particulièrement développées sous son règne, et surtout de ses propres fondations antérieures, dictées par les premières étapes de sa carrière. Car il s'agissait de projeter la protection divine sur le pays mais aussi de résumer ce qui avait été déjà accompli et que le Bayon venait couronner. Certaines des œuvres antérieures, au moins, correspondaient à d'autres raisons : épisode marquant de la vie du roi — comme Banteay Chmar, nous le montrerons — ou résidence dans une ville plus ancienne — Preah Khan de Kompong Svay —, etc. L'essentiel, somme toute, fût que ces différents sanctuaires soient situés relativement au Bayon, et *grosso modo*, à leur place dans l'espace théorique. Ceci est d'autant plus vraisemblable

(1) Au moins dans l'état actuel de nos connaissances.

que les Khmers, quelles que furent leur connaissance pratique et leur capacité à relever des latitudes exactes, n'étaient pas pour autant en mesure de concrétiser leur territoire selon une projection géométriquement exacte.

Dès lors que telle ville et son temple étaient « à l'Ouest » par exemple, d'Angkor Thom, puis en fonction de ce centre projeté deux autres temples secondaires placés au Nord et au Sud, le but était atteint. Il ne restait plus qu'à le rappeler — et aussi le roborer — au Bayon, avec cette fois la rigueur du plan architecturé. Ainsi chaque tour et pavillon de celui-ci protégeait et répondait à chacune des triades et des autels des génies du Sol du Cambodge, sur l'horizon géographique tel que les Khmers le concevaient.

Les Orients « transposés » et « rabattus »

Dans les hypothèses précédentes nous sommes demeurés très près du plan du Bayon, supposant en outre que celui-ci était à peu près strictement « géographique », ce qui est sans doute vrai pour l'essentiel. Devrions-nous accorder plus d'importance à son caractère de *maṇḍala*, qui se verra confirmé au troisième étage ? Aux yeux des Khmers un *maṇḍala* était tout aussi « réel » qu'une simple maquette, voire davantage parce que contraignant, et le problème doit être envisagé sous cet angle d'autant plus que ceci nous permettra, peut-être, de lever quelques difficultés apparentes.

Dès lors que chaque Orient est projeté en tant qu'émanation du centre, il devient à son tour un foyer. Il peut reconstituer autour de lui tout l'Univers, et particulièrement la Surface d'en-bas : l'empire. Certaines dispositions du troisième étage du Bayon le suggèrent, et particulièrement le groupement autour du sanctuaire 13, des quatre tours 14, 16, 12 et 21 (fig. G). D'ailleurs chaque tour du second étage est le centre d'une croix orientée : la tour 22 est écartelée par les tours 52, 23, 15 et 17, etc.

Il serait normal que dans chacune des grandes provinces (et dans son sanctuaire « répondant » au Bayon) on trouve outre les dieux locaux — la réalité géographique — et la triade salvatrice (ce qui est bien le cas), les grands dieux hindous, les régents de l'espace, enfin les plus importantes des divinités du sol de l'Empire tout entier, adorés ici tout aussi bien qu'une statue du roi y est érigée. Ceci expliquerait dans nos chapelles la présence, déconcertante au premier abord, de dieux qui ne sont pas à cet Orient du Bayon. Ils trouvent tout simplement leur place par rapport au nouveau centre. Soit par exemple le pavillon axial Ouest 63 ; la chapelle I nous a bien semblé abriter des dieux effectivement adorés à l'Ouest du Bayon, mais aussi un Tribhuvaneśvara qui se retrouve, lui, au Nord du sanctuaire central de Preah Khan (et donc à l'Est-Nord-Est du Bayon) et encore au Nord du sanctuaire central de Tâ Som (et donc aussi à l'Est du Bayon). Mais il figurait peut-être simplement dans cette chapelle I « au Nord » du pavillon 63 — donc de la ville de l'Ouest —. Or ce même dieu en tant que régent — si c'est toujours lui — se voit dans la chapelle K. Ce serait alors au Nord, ou à l'Est (on a vu que les deux solutions sont possibles) de la ville du Nord-Ouest, matérialisée elle par le pavillon Nord-Ouest 65, etc.

Sans doute ne faut-il pas aller trop loin dans cette voie, car à supposer que tout est dans tout et que tout est tout, il devient facile de tout résoudre ... Il n'en reste pas moins que les deux systèmes coexistent très vraisemblablement, et là encore des inventaires complets et des localisations précises nous permettront peut-être quelque jour d'y voir clair, et de départager exactement ce qui est expression de la réalité et représentation théorique — ou mieux : systématique — dans le Bayon.

Enfin une distorsion, architecturale cette fois, doit être envisagée, qui résoudrait partie des contradictions apparentes entre les divinités des lieux nommées dans les textes et leur position au Bayon. On ne doit pas oublier que ces chapelles ont été ajoutées, fort peu de temps sans doute après la sculpture des bas-reliefs de la galerie extérieure mais après la construction de celle-ci, et donc que le plan était imposé. Elles ont dû s'insérer dans l'édifice qui n'avait pas été conçu avec elles, et même si on le souhaitait il n'était plus guère possible de les disposer autrement qu'en rang de file.

De façon générale les Khmers s'en sont tenus à un plan simple : tours cruciformes reliées entre elles et à des enceintes quadrangulaires concentriques, par des passages couverts. Cela impliquait nécessairement une stylisation, voire une schématisation du thème cosmographique. Ils n'ont pas cherché à représenter dans le moindre détail chaque centre entouré de ses satellites, estimant sans doute que le décor religieux,

les idoles, enfin les inscriptions suffiraient, en plus de l'orientation générale, à déterminer les secteurs du *maṇḍala*.

Ainsi pour les triades que le Bayon regroupe, si sur le front oriental le pavillon axial 22 encadré des chapelles P et A matérialise très exactement, face à l'Est, une triade correctement disposée, sur les fronts Ouest, Sud et Nord, les accolytes doivent être inversés, et ils regardent vers ces directions respectives ; aux angles le Bouddha se trouve flanqué de ses deux accolytes disposés à 90° par rapport à lui, et en arrière ... Ceci, manifestement, n'affectait en rien la valeur symbolique de ces édifices. Ainsi donc dans un monument khmer, les sanctuaires correspondant aux quatre orients encadrant un centre de monde, peuvent être rabattus par rapport à ce dernier, et selon maintes combinaisons lorsque l'architecture le demande. Les idoles qu'ils abritent ne sont donc pas toujours dans une position géographiquement — ni même rituellement exacte — à cause de l'espace architectural qui a ses lois propres ; elles doivent être replacées par nous dans la réalité — géographique ou cosmographique — en fonction des inscriptions, du rituel et de la tradition historique.

On peut, pour la même époque, en donner un exemple remarquable qui éclairera les dispositions du Bayon : la Terrasse du Roi lépreux. Grâce à des fouilles récentes, je puis en résumer ici les principales dispositions[1].

Devant le Palais royal d'Angkor Thom, sur un soubassement identique qui s'élevait là dès le début du XI[e] siècle et dont nous avons retrouvé les vestiges, Jayavarman VII construisit la première « terrasse » des éléphants, en réalité le soubassement de la Salle d'audiences publiques. Centrée sur l'entrée orientale du Palais, cette terrasse comprenait primitivement un perron axial et deux ailes au Nord et au Sud, terminées par deux perrons symétriques. Au perron Nord, cette campagne correspond au premier état découvert là[2].

Puis le roi construisit la « terrasse du Roi lépreux », qui était beaucoup plus importante qu'on ne le soupçonnait. La Terrasse proprement dite affectait un plan en croix grecque et constituait le massif central. Elle était décorée dans son état originel par les reliefs qui ont été mis à jour à l'intérieur sur la moitié méridionale, et que nous venons de dégager sur toute la partie septentrionale. Au Nord et au Sud elle se prolongeait par deux ailes constituées sur leur front oriental, par un mur de 5 m de haut orné de reliefs. Ces ailes se terminaient par des perrons symétriques. Le perron nouveau Sud enrobait entièrement le perron Nord primitif de la Terrasse des éléphants — et c'est donc le deuxième état de celui-ci —. Le perron Nord vient d'être découvert.

Au Sud de la Terrasse des éléphants, un dispositif symétrique a été également ajouté. Le perron méridional primitif de la Terrasse des éléphants a été enrobé dans une nouvelle construction, qui utilisait le pavillon d'entrée V Est du Baphuon, se déployait par un nouveau perron s'avançant vers l'Est et juste au Sud de l'entrée du Baphuon, et se poursuivait jusqu'à la proximité immédiate du pavillon d'entrée axial Nord du Bayon.

Ceci, entre autres constatations d'ailleurs, élimine l'hypothèse qui voyait dans la Terrasse du Roi lépreux une représentation symbolique du Meru céleste et du Meru souterrain, celui-ci étant caché par celui-là[3]. Disons rapidement que l'actuelle terrasse, qui épouse d'ailleurs en tout exactement ce plan et

(1) Voir un exposé schématique dans B. P. GROSLIER, *La Terrasse du Roi lépreux*, *Nokor Khmer*, Phnom Penh, oct.-déc. 1969, n° 1, pp. 18-33, où malheureusement le plan historique a été tiré en une seule couleur, ce qui le rend peu compréhensible.

(2) H. MARCHAL, *Modifications successives de la partie Nord de la Terrasse des éléphants*. *BE*, 1955, XLVII, 2, pp. 619-621.

(3) CŒDÈS, *Pour mieux comprendre...*, pp. 96-98, d'après F. D. K. Bosch. Il faut rendre à M. P. Stern le mérite d'avoir douté un des premiers de cette interprétation, qui écrit dans son *Art du Bayon*, p. 124... « l'explication... nous avait toujours paru dangereusement ingénieuse et ne rendant pas le son net du réel. La découverte récente... d'autres bas-reliefs... rend, croyons-nous, cette explication nettement invraisemblable ». La remarque n'était pas dépourvue de justesse, encore que je ne me sente pas assez d'oreille pour juger du « son net du réel » ... et que je suis quelque peu surpris de voir M. Stern poursuivre en disant : « ... Il est plus probable que ces changements ont eu des buts pratiques ... Le plus probable est sans doute le besoin d'élargir la surface portante des pavillons légers... » Car enfin le second état des terrasses, soit un mur entièrement sculpté de plus de cinq mètres de haut sur quelque 150 m de développement, ou si l'on préfère 750 m³ de grès, pour « obtenir un élargissement » d'environ... 1m, ne me paraît pas du tout rendre ce fameux « son net du réel »... L'auteur est mieux inspiré en écrivant enfin « ... La consécration déjà accomplie empêchait peut-être aussi le simple transport ». Et c'est bien pour nous une des raisons, compte tenu de la destruction des édifices recouvrant la terrasse de Jayavarman VII et du culte nouveau que marquait cette nouvelle construction.

a reçu à peu près le même décor, est venu recouvrir ces dispositifs mais, à mon sens, après le règne de Jayavarman VII.

Là ne s'arrête d'ailleurs pas l'histoire fort complexe de ces terrasses car on y a découvert de nouvelles adjonctions, constituant un quatrième état. Et tout porte à croire que les terrasses se déployant à l'Ouest des prasat Suor Prat, et qui englobent leurs soubassements, ont été édifiées pour supporter des édifices en bois symétriques à ceux qui couronnaient les terrasses royales.

Le symbolisme et le rôle de la terrasse primitive du Roi lépreux sont clairs. Au centre, comme l'a fort bien deviné G. Cœdès, nous avons un Meru porté sur les nàga et superposant sept étages. G. Cœdès avait de plus, se basant sur les inscriptions de Tâ Kèo et du prasat Kôk Pô, proposé de situer là, sous quelque édifice en bois, le Hemagiri — ou Hemaśṛṅgagiri — siège de « l'inspecteur des qualités et des défauts » le juge suprême du royaume en somme. Et il avait montré comment la statue du « Roi lépreux », en fait Yama Dharmarāja, coïncidait parfaitement avec cette attribution et cette localisation. Mais comme les inscriptions dataient des premières années du XIe, et que la statue et surtout la terrasse remontent seulement à Jayavarman VII, il avait prudemment suggéré qu'il ne fallait y voir qu'une coïncidence, ou encore le maintien de ce tribunal à proximité du palais royal[1].

Cette hypothèse était parfaitement fondée et nous la recoupons dans le moindre détail. Nous avons trouvé sous le Roi lépreux comme sous la terrasse des éléphants, les traces d'un dispositif en tous points identique à celui du Roi lépreux de Jayavarman VII, mais remontant sans doute possible et, au plus tard, aux premières années du XIe. Nous avons également dégagé les fondations et les colonnes en bois d'un imposant édifice qui couronnait le Roi lépreux de Jayavarman VII au moins, et qui devait exister déjà sur la « terrasse » du Xe-XIe siècle. Enfin la statue du « Roi lépreux » est encadrée de trois dharmapāla ; nous en avons découvert deux autres, l'un muni de sa tête, dans le remblai de la Terrasse, prouvant que ces statues étaient disposées là sous Jayavarman VII probablement.

Il apparaît ainsi que ce roi a reconstruit le tribunal de l'inspecteur des qualités et des défauts sous l'égide de Yama, au même endroit et selon des plans anciens. Dès le XIe siècle cet ensemble était nommé Hemagiri, et la décoration de la terrasse reproduit bien le Meru. Or les deux murs de reliefs qui encadrent ce Meru au Nord et au Sud sont ornés chacun de deux compositions identiques, en panneaux carrés. Ceux-ci sont délimités en bas et sur leurs deux côtés par une bande sculptée représentant de l'eau où s'ébattent des animaux aquatiques. On avait voulu y voir un décor indiquant, devant la terrasse, la présence d'un bassin[2]. Les fouilles infirment cette hypothèse, qui n'eût été fondée, d'ailleurs, que si la bande d'eau avait couru en bas des reliefs seulement. Par contre la comparaison avec la mer du Barattage d'Angkor Vat, et surtout les bas-reliefs extérieurs du Bayon (galeries Est et Ouest du côté Nord) montre qu'il s'agit de rivières ou de mers rendues en perspective[3], donc de terres entourées d'eau. Il ne fait guère de doute pour moi que nous ayons là les quatre *dvīpa* encadrant le Meru[4]. Ces reliefs sont actuellement en cours de restitution. Nous ne pouvons pas encore identifier chaque *dvīpa* et par conséquent établir selon quel schéma ils ont été rabattus de part et d'autre du Meru. Mais le symbolisme général est sans ambiguïté. Ajoutons

(1) Cœdès, *Date Bayon*, pp. 82 sv. Cœdès par la suite est revenu à une interprétation « funéraire » de cette terrasse, dans laquelle il verrait finalement le Mén (Meru) royal : *Études cambodgiennes*, XXXIII. *La destination funéraire des grands monuments khmers. BE*, XL, 2, pp. 338-39. La présence de la statue de Yama, la nature de Meru de la terrasse, enfin l'emplacement au N.-E. du palais royal pour le *mén*, toujours respecté dans le palais modernes de Siam et du Cambodge, fondent en partie cette interprétation. Elle n'est pas d'ailleurs inconciliable avec celle de Tribunal. Je trouve par contre plus difficile d'interpréter le très important édifice en bois, manifestement permanent, que nous venons de retrouver, comme un pavillon crématoire dressé là en tous temps. Et je tendrais à préférer l'hypothèse du tribunal, si bien attestée par l'épigraphie. Tcheou Ta-kouan nous décrit dans les prasat Suor Prat les familles de chaque partie attendant le « jugement de Dieu ». Dès lors que nous avons sur le Roi lépreux un important édifice de bois permanent, tout tend à y localiser les pratiques décrites par le voyageur chinois. Le Preah Mén quant à lui n'était-il pas tout simplement dans le secteur Nord de la place royale ? Voir enfin Au Chhieng, *Études de Philologie indo-khmère, JA*, 1968, CCLVI, 2, pp. 185-202, qui apporte une très intéressante contribution au cycle de Dharmarāja, mais néglige complètement les données archéologiques et historiques.

(2) Cette hypothèse est de Marchal qui se fondait sur les reliefs figurant des poissons et rajoutés au XIIe-XIIIe siècle sur le grand bassin du Palais Royal. Il est exact que l'on retrouve le même thème sur d'autres bassins de cette période, mais alors les degrés indiquent, sans conteste, leur nature de bassin.

(3) B. P. Groslier, *Indochine. Arts du Monde*. Paris, A. Michel, 1961, p. 187.

(4) Puisque nous avons quatre *dvīpa*, c'est plutôt à la cosmologie bouddhique que l'on songera et nous devrions dire Sumeru, ce qui serait d'ailleurs bien normal sous Jayavarman VII. Le Meru est traditionnellement encerclé des six continents et des sept océans concentriques.

que le perron Nord, récemment découvert, est orné de reliefs montrant le défilé des dieux, et supportait vraisemblablement des groupes en ronde bosse des régents de l'espace.

Voici donc à la même date, et on peut préciser : à la même phase de l'art de Jayavarman VII, à proximité l'un de l'autre, le Meru du Bayon, le Meru du Roi lépreux encadré des *dvīpa* regroupés deux à deux de part et d'autre sur le même front. C'est très exactement le pavillon central et les chapelles le flanquant de part et d'autre de chaque face du Bayon.

Je vois encore une autre manière d'imaginer les projections dans l'espace des chapelles du Bayon. En étudiant leurs appellations j'ai souligné ce qu'elles avaient de quelque peu illogique. En effet les deux chapelles alignées sur une même longitude sont qualifiées « d'orientale » et « d'occidentale » alors que dans chaque quadrant ce sont en réalité les deux chapelles superposées sur une même longitude qui sont le plus à l'Est (ou à l'Ouest). Parallèlement, les deux chapelles superposées selon un axe Nord-Sud sont dites « septentrionale » et « méridionale » alors qu'en toute rigueur, dans ce même quadrant, ce sont les deux chapelles alignées Est-Ouest qui sont le plus au Nord (au Sud) : fig. B.

Envisageons les pavillons d'angle projetés dans l'espace selon les points intermédiaires, et les quatre chapelles d'un même quadrant s'ordonnant autour d'eux. Il suffit par rapport à chaque pavillon d'angle de faire glisser respectivement d'une chapelle vers le Nord, et d'une chapelle vers l'Ouest chacun des alignements de deux chapelles pour obtenir une représentation de l'espace parfaitement ordonnée et répondant exactement aux appellations gravées sur le seuil de ces édifices : fig. B et G.

Soit par exemple le pavillon d'angle N.W. 65 que nous supposerons projeté dans cette direction afin de constituer le centre de la région au N.W. d'Angkor. Si les deux chapelles du front Nord : K et L venaient l'encadrer de part et d'autre, la chapelle K serait bien la chapelle « occidentale » et la chapelle L, la chapelle « orientale » de ce quadrant. En opérant la même translation vers le Nord, nous aurions de part et d'autre du pavillon les chapelles I et J devenues respectivement la chapelle « septentrionale » et la chapelle « méridionale ». Si nous cherchons à vérifier cette hypothèse à partir des sanctuaires provinciaux énumérés sur les portes, nous constatons que pour le quadrant N.W. Ratburi, de la chapelle I, est bien à l'Ouest du Centre du pays du N.W. — qui serait à peu près Banteay Chmar, ou même Pimay — ; que Petburi de la Nam Tak à la chapelle L se trouve exactement au Nord de ce même centre. Pour le quadrant N.-E. le pays de Banteay Srei de la chapelle M serait bien à l'Ouest d'une cité du Nord-Est, par exemple les Kulên. Sur le côté Sud la chapelle E qui viendrait à l'Est du pavillon d'angle, correspondrait parfaitement aux divinités de Roluos situées au S.-E., etc. — Ceci n'exclut pas notre première explication, car de toute façon les pavillons axiaux conservent leur valeur d'Orients majeurs.

En réalité les faits s'ordonnent nécessairement de façon aussi satisfaisante (ou peu convaincante ...) dans les deux hypothèses, puisque nous partons de villes ou de provinces concrètes, distribuées selon leurs emplacements réels autour d'un carré. Quelles que soit la projection et la subdivision partielle choisie, l'ensemble du parcours sur l'horizon restera le même.

La première solution, basée sur les chapelles ordonnées autour des points cardinaux, a pour elle les dispositions de la Terrasse du Roi lépreux ; la seconde, qui n'est qu'une variante, redistribue ces mêmes chapelles autour des points intermédiaires ; elle semble avoir pour elle l'épigraphie de ces édifices eux-mêmes. L'une ou l'autre ne seront finalement vérifiées que lorsque des identifications et des localisations rigoureuses seront possibles.

Les dieux du pays.

Parmi les perspectives ainsi ouvertes au sujet de l'organisation de l'espace, on peut encore suggérer quelques autres thèmes de réflexion. La stèle de Preah Khan énumère nominalement — st. CXV à CXXI — vingt-trois Jayabuddha Mahānātha érigés par Jayavarman VII dans des cités autres que la capitale, dont un, accompagné de dix « tours pour oblations » près du Yaśodharataṭāka ne peut guère être que Tâ Nei. Puis — st. CL — le texte revient sur les buddha mahānātha fondés dans les « vingt-cinq » pays[1]. Il semble que l'on puisse retrouver les deux bouddha manquant à la première énumération. Selon toute

(1) Cœdès, *BE*, XLI, pp. 295-98.

vraisemblance l'un d'eux était à Preah Khan même[1]. Et le vingt-cinquième ne peut être que celui qui se dressait au centre du Bayon. On pourrait objecter que lorsque la stèle du Preah Khan fut gravée en 1191, le Bayon n'était pas consacré. Mais je n'en crois rien et partage sur ce point l'opinion de M. Dumarçay, qui suppose Angkor Thom et le Bayon conçus et sans doute commencés dès les débuts du règne à Angkor Thom, tout comme les hôpitaux de la ville. En 1191 le Bayon était au moins en cours de construction.

Que 1191 marque la date de consécration du Preah Khan qui a dû être achevé, en effet, pour la plus grande partie vers cette époque, en tous cas avant la finition et la décoration du Bayon, c'est une quasi-certitude[2]. Cela n'implique pas nécessairement que la stèle fut rédigée en 1191. G. Cœdès[3] se base, pour considérer cette date comme celle de la rédaction, sur une allusion à la division du Champa qui ne dura que de 1190 à 1192 ; il ne s'agit que d'une allusion, et les dates absolues pour ces événements au Champa ne sont pas entièrement recoupées. Et aussi bien une rédaction tardive n'exclut nullement une allusion à la situation telle qu'elle était à la date célébrée.

Peu importe en la matière : il semble bien que l'on doive compter trois bouddha mahānātha dans Angkor même, dont un au Bayon, et vingt-deux autres dans le pays. Cela ne s'entend pas : pour Angkor telle que nous la définissons. On soulignera que celui de Tâ Nei est énuméré parmi ceux des provinces. Tout nous montre en effet qu'en dehors de la résidence royale, les autres cités de la constellation d'Angkor étaient individualisées et tenues pour des villes « provinciales ». Nous en avons encore une preuve dans cette même stèle où parmi les J. B. Mahānātha est nommé celui de Śrī Jayantapura qui a toutes chances d'être centré sur Bat Chum. Il y a donc de bonnes raisons de ranger sous la même rubrique celui du Preah Khan, le J. B. Mahānātha de Śrī Nagara Jayaśrī. Je suis même à peu près certain que parmi les dieux locaux des chapelles du Bayon, plusieurs sont ceux de temples et donc de cités qui pour nous ne sont que des quartiers d'Angkor, mais qui devaient être nettement différenciés de Yaśodharapura, surtout si l'on observe combien Angkor Thom est clairement circonscrite par son enceinte.

Nous cernons ainsi vingt-quatre J. B. Mahānātha émanations du vingt-cinquième, celui du Bayon. On observera alors que quelle que soit la division de l'espace que l'on adopte, nous avons vingt-quatre « foyers » au Bayon : quatre quartiers pour chaque quadrant, soit seize régions qui correspondent aux seize chapelles du premier étage, puis les quatre villes des Orients, enfin les quatre cités des points cardinaux intermédiaires. Le rapprochement est suffisamment probant pour être pris en considération.

Irons-nous plus loin ? Nous savons que dès le début du XI[e] siècle, les cités du royaume étaient réparties en quatre catégories, sans que l'on puisse dire actuellement ce qui les distinguait précisément. Quels que soient les fondements — démographiques, administratifs, etc. — de cette distribution, on ne peut s'empêcher de remarquer qu'elle pourrait aussi exprimer la hiérarchie respective de la capitale, des villes des Orients majeurs, puis des points intermédiaires, enfin des « seizièmes » du pays. Et nous avons relevé dans K 293-7, un K.J.Ś. Bhaiṣajyaguru de la (ville) de « quatrième catégorie ».

Finalement, la stèle de Preah Khan toujours — st. XLI — précise que dans ce temple le roi a dressé « vingt-quatre dieux des points cardinaux » et G. Cœdès les retrouve exactement, six par six, sur les quatre pavillons d'entrée du monument[4]. La division du royaume en vingt-quatre régions semble donc une très grande probabilité, et il est au moins plausible de tenir que le Bayon l'exprimait. Mais on doit en toute objectivité souligner que la distribution des vingt-quatre J. B. Mahānātha, si elle correspond à ces chiffres, se trouve en contradiction avec ce que nous avons constaté plus haut, à savoir que les divinités bouddhiques semblaient concentrées dans le seul hémisphère Nord. Là encore, dans l'état actuel et de notre documentation et de nos connaissances, nous ne pouvons que poser le problème.

Au terme de ces paragraphes, il nous faut revenir en arrière afin d'éviter toute ambiguïté. Nous avons considéré jusqu'ici, partant des belles remarques de P. Mus, la projection vers les espaces de l'empire des énergies spirituelles condensées dans le temple. Ceci ne doit pas nous faire oublier que le Bayon est, au

(1) A l'appui de cette conjecture, je soulignerai qu'à mon sens les statues-portrait de Jayavarman VII, si sagacement reconnues par Cœdès, étaient associées aux J. B. Mahānātha. Or au Preah Khan une telle statue, inachevée, a été retrouvée et se trouve conservée actuellement au dépôt de la Conservation d'Angkor. Elle n'était pas citée jusqu'ici parce que la tête et le corps n'étaient pas raccordés ce qui, après diverses tentatives a été fait récemment de façon convaincante par M[me] M. Pirazzoli-t'Serstevens et M. B. Dagens. Voir : G. Cœdès, *Le Portrait dans l'Art Kkmer. Arts Asiatiques*, 1960, VII, 3, pp. 179-188, qui ne donne qu'un inventaire très incomplet.

(2) Stern, *Les Monuments du style du Bayon, passim.*

(3) *BE*, XLI, p. 258.

(4) *BE*, XLI, p. 289.

moins autant, un foyer et qu'il rassemble vers lui, en lui, ces mêmes puissances. P. Mus n'a pas laissé de le montrer et il a souligné comment autour du roi et du dieu, l'univers venait se recréer[1]. Les chapelles du premier étage telles que nous venons de les étudier, doivent être également envisagées dans cette perspective. Elles matérialisent en somme les provinces et donc le royaume au pied même du roi. Cette remarque va nous conduire, au cours des pages suivantes, à les examiner sous cet angle.

D'ores et déjà on doit évoquer à leur sujet un autre ensemble monumental : les douze prasat Suor Prat, alignés sur le front oriental de la place centrale d'Angkor Thom. Ils étaient jusqu'ici attribués, sans trop de conviction, aux styles de Khleang ou du Baphuon. M. J. Boisselier vient de suggérer récemment de les rendre à l'art de Jayavarman VII, et je suis très tenté de le suivre[2]. Pas plus que leur date, leur rôle n'apparaît clairement. Le nom moderne de « tours des danseurs de corde » n'a pas grand sens, encore qu'il évoque les festivités qui se déroulaient là et que Tcheou Ta-kouan a vues. Or nous rencontrerons tout à l'heure, sur le côté Nord du Bayon, galerie Ouest, des scènes de cirque que nous mettrons en relation avec cette même place et qui montrent notamment un danseur de corde. Toujours d'après Tcheou Ta-kouan, on a également songé à y voir des sortes de sanctuaires consacrés au jugement de Dieu. Je viens de dire à propos de la Terrasse du Roi lépreux, qu'il fallait sans doute et sur ce point, tenter plutôt un rapprochement avec le siège du Tribunal suprême.

Une suggestion beaucoup plus intéressante a été faite par les auteurs hollandais[3]. Ils ont relevé des passages du *Nāgarakĕrtāgama* décrivant certaines fêtes au cours desquelles les grands feudataires se rassemblant sur la place du *kraton*, érigent des tours représentant leurs territoires, notamment par des oriflammes, des symboles divers, etc. Or le fameux serment de fidélité à Sūryavarman Ier est gravé sur l'entrée orientale du Palais royal et la porte occidentale du Khleang Sud. On a donc pu suggérer avec vraisemblance que les prasat Suor Prat étaient les équivalents « en dur » de ces autels provinciaux. On pourrait imaginer là, et plus spécialement lors des fêtes du Serment, des autels recevant les dieux du terroir, voire une fiole d'eau de chaque rivière — tribut traditionnel pour le serment[4] — ce qui appellerait encore de nombreux parallèles en Chine cette fois, par exemple le Temple de la Terre, ce tumulus édifié dans le Palais impérial avec des mottes de terre de chaque province.

Quoi qu'il en soit du rôle des prasat Suor Prat — que nous aurons encore l'occasion d'évoquer —, je ne puis laisser de voir dans nos chapelles du Bayon un parallèle bien tentant. Ce pourraient être les « délégations territoriales », reconstituant l'empire aux pieds mêmes du roi et du dieu.

L'hypothèse serait encore plus convaincante si nous connaissions en détail la fête du Tâng Tok, toujours célébrée au Cambodge et qui semble une survivance des rites qui ont pu se dérouler dans les chapelles du Bayon, ou les prasat Suor Prat.

Elle n'a guère été étudiée en détail et nous ne pouvons en donner ici qu'un aperçu sommaire[5]. Tout d'abord son nom n'est pas sans importance. *Tâng (tāṁṅ)* signalé par tous les dictionnaires comme d'origine chinoise et dont je ne connais pas l'étymologie, signifie « montre, exposition ». Guesdon (*Dictionnaire*, s.v.) l'emploie de façon révélatrice pour forger un néologisme traduisant « l'Exposition » du Saint-Sacrement. Avec *lok (lák)* : « vendre », on a l'expression « étalage pour vendre, éventaire ». *Tok (tuk*, ou *tuḥ* ; cf. siam. *tõk)* : « table basse, banc », et aussi « siège », l'expression peut se traduire par « exposition sur estrade », ou plus idiomatiquement « exposition sur autels », étant entendu qu'il s'agit de ces lits de camp surbaissés qui, au Cambodge, correspondent à nos estrades ou autels.

(1) Dans une conférence prononcée au Musée Guimet en 1957 et malheureusement inédite. Voir aussi : Cœdès, *Pour mieux comprendre...*, pp. 149-150.

(2) J. Boisselier, *Le Cambodge. Manuel d'Archéologie d'Extrême-Orient*. Paris, Picard, 1966, p. 71. L'étude du seul fronton achevé retrouvé là vient de me confirmer dans cette vue.

(3) Je crois que l'hypothèse est de F. D. K. Bosch, mais si je ne m'abuse elle n'a jamais été publiée et je la tiens essentiellement de conversations avec George Cœdès et Paul Mus.

(4) Et cela sous Jayavarman VII en particulier : la stèle de Preah Khan (st. CLXVII, *BE*, XLI, pp. 267 et 299) rappelle que les brahmanes, le roi de Java, le roi des Yavanas (Annamites) et les deux rois des Chams « portent chaque jour avec piété l'eau des ablutions », ce qui équivaut à l'eau du serment d'allégeance et au bain rituel des Saintes images, qui sont associés.

(5) Voir Aymonier, *Dictionnaire français-Cambodgien*, Saigon, Imprim. nationale, 1874, pp. 39-40 ; A. Leclère, *Cambodge, fêtes civiles et religieuses*. Paris, Imp. nationale, 1906, pp. 191 sv., et *Le Tâng Tok, Revue indochinoise*, 12 avr. 1904, pp. 335-341 ; Ménétrier, *Les Fêtes du Tâng Tok à Phnom Penh*, *Revue indochinoise*, 5 sept. 1912, pp. 334-345.

Le nom ancien, encore utilisé au début du siècle, était Krîoeng Bôchea Tevoda. *Krîoeng (Grīoeṅ)*[1] désigne les « ustensiles, outils, insignes » destinés au culte (coupes, plateaux, oreiller, etc.), par extension les « matériaux » pour construire un autel. D'où l'expression Krîoeng Bôchea *(pūjā)*. « les ustensiles du sacrifice » aux tevoda *(devatā)* : « divinités », au Cambodge plus particulièrement celles qui protègent le pays. Il s'agit donc de la fête des ustensiles du sacrifice aux Génies protecteurs (du Cambodge), ou mieux peut-être de l'exposition de leurs « insignes » — au sens étymologiques —, de leurs « manifestations », ou encore de leurs « symboles ».

La cérémonie est associée au cycle du culte royal, et ces dernières années elle était même sommairement qualifiée « d'Anniversaire du roi », et prenait place à date quasi fixe au début de septembre. Elle consiste essentiellement à réunir autour du roi les gouverneurs de provinces et chefs de districts *(srok)* qui lui prêtent serment, comme au Premier de l'An. A l'occasion de cette assemblée, ils exposent au Palais royal, sur un autel, les objets rares et précieux produits de leurs territoires.

Anciennement les gouverneurs dressaient leurs autels *(tok)* dans le palais, les dignitaires de moindre rang à l'extérieur. Depuis le début du siècle l'exposition a lieu dans la galerie pourtournante du Vat Preah Kèo ou Pagode d'Argent, et selon la distribution même qu'occupe dans l'espace chaque circonscription. Sur les autels sont disposés des effigies du souverain[2], une fiole d'eau de la rivière du cru — qui servira au serment — des produits naturels ou objets rares tels que bois pétrifié, racine monstrueuse, corne de rhinocéros ou pointe d'éléphant, pierre semi-précieuse ou bizarre, fossile, etc.[3].

Ces *lusus naturae* sont les objets et les moyens mêmes — *krîoeng* — du culte car ce sont les « insignes », les « incarnations » des dieux du sol, qui les secrètent comme autant de manifestations. On sait — et je renvoie à Paul Mus, surtout[4] — le rôle des pierres-génies, plus tard devenues liṅga, et d'une façon plus générale de ces anomalies qui sont souvent à l'origine du culte rendu à un Neak Tâ[5]. De telle sorte que cette exposition est le territoire tout entier reconstitué autour du roi par la présence tangible — à défaut de statue — de chacune des puissances de chacun de ses districts. Leurs chefs, qui sont à l'origine (du moins théoriquement) les descendants des premiers propriétaires du sol et, en tant que tels, les officiants auprès de ces génies, les accompagnent et viennent en leur nom prêter serment de fidélité au souverain[6]. Celui-ci, à son tour, héritier des premiers maîtres de la Surface d'en bas, les consacre et les robore. Quant au lieu il est symptomatique. George Cœdès a montré que le Vat Preah Kèo, temple royal, se rattache directement aux temples-montagnes, ne serait-ce que par ses statues royales funéraires qui ne sont autre chose que des « corps de gloire »[7]. On a souvent insisté sur les similitudes entre le Baphuon, au Sud du Palais royal d'Angkor, et ce monastère. A l'époque qui nous occupe le Bayon a succédé au Baphuon, toujours au Sud du palais habité par Jayavarman VII.

Et dans la galerie périphérique du Bayon les seize chapelles avec leurs dieux du sol semblent bien être à l'origine même du cérémonial actuel du Tâng Tok. Il faudrait pouvoir établir en détail la filiation : on ne pouvait manquer de la suggérer ici.

(1) Dans sa forme actuelle, *grīoeṅ* serait un mot siamois qui aurait éliminé dès le XVIIe au moins, un kh. moyen *krayā*, du v. k. *kriyā* « nourriture », sk. *kriyā* : S. Lewitz, *Recherches sur le Vocabulaire cambodgien*, II. *JA*, 1967, CCLV, 2, pp. 248-50

(2) Qu'on ne si trompe pas : même si le parallèle peut sembler facile, ces photographies du souverain sont les héritières directes des tours à visage de Jayavarman VII tant au Bayon même que dans les temples provinciaux à son image.

(3) Au cours d'une brève enquête, j'ai été frappé par l'importance accordée à ces « phénomènes » de la nature. Outre leur valeur, que nous allons dégager, je ne puis laisser, de par leur caractère chtonien, de songer aux jardins chinois, « univers en miniature » : R. STEIN, *Jardins en miniature d'Extrême-Orient. BE*, XLII, pp. 1-104. Or on trouve dans de nombreuses pagodes cambodgiennes de semblables jardins, qui n'ont jamais été étudiés. Au premier abord les vases et les plantes miniatures sont d'origine sino-vietnamienne. Mais fût-ce toujours le cas ? Après tout nous ne savons pas ce qu'il y avait dans les cours et les jardins des temples angkoriens.

(4) P. MUS, *L'Inde vue de l'Ouest: cultes indiens et cultes indigènes au Champa. BE*, XXXIII, 1, pp. 367, 410.

(5) De nos jours, la grande majorité des neak tâ cambodgiens est matérialisée par un fragment de grès sculpté, le plus souvent informe et illisible — alors qu'il serait si facile de se procurer une statue ou un relief —, comme si les Khmers avaient retrouvé, par-delà dix siècles d'art angkorien, le besoin profond de la « pierre-génie », avant qu'elle ne devienne liṅga puis temple-montagne... De même au Champa nous assistons à une étrange régression qui, des stèles figurées nous ramène aux « pierres-génies ».

(6) A l'occasion du couronnement ou de la crémation d'un roi on retrouve la même exposition avec la même signification. Voir par exemple : *Le Couronnement de Monivong. Chronique, BE*, XXVIII, 2, p. 640, et la *Crémation de Sisowath, ibid.*, p. 640.

(7) G. CŒDÈS, *Pour mieux comprendre...*, pp. 66-67.

CHAPITRE IV

LA VIE DE JAYAVARMAN VII

L'inscription K 293-2, rajoutée sur le décor du pavillon axial 63 Ouest de la galerie du premier étage, a retenu plus particulièrement notre attention. Les dieux énumérés là sont tous du pays de Sambhupura à l'Est d'Angkor, et donc en contradiction apparente avec les dieux des chapelles qui nous semblent bien avoir été distribués selon la géographie. De même le K.J. Śakavrāhmaṇa est nommé par un cartouche des bas-reliefs, K 469-III sur ce même côté Ouest, dans la galerie septentrionale. Nous devons donc envisager d'une façon plus générale le problème posé par les bas-reliefs.

Il est bien évident que leur interprétation est essentielle pour la connaissance du temple, et en particulier on ne saurait négliger les relations possibles avec les chapelles. Nous avons établi qu'ils ont été sculptés en tout dernier, voire même après la mort du roi. Le décor prouve que la construction des chapelles a suivi presque sans discontinuer. Même si un laps de temps appréciable s'est écoulé entre ces deux campagnes, ces chapelles s'ouvrent sur la galerie, grâce aux portes dont les bas-reliefs ont tenu compte. Ceux-ci n'étaient pas achevés, mais leurs programme était connu. Tout nous conduit à rechercher les rapports qui peuvent exister entre ces deux systèmes.

La connaissance des bas-reliefs du premier étage du Bayon repose sur un beau travail de G. Cœdès qui fait toujours autorité et qui va nous servir de guide[1]. Il a montré qu'ils relataient la vie du roi, fondant ses conclusions sur les quelques inscriptions qui furent gravées là ; et il a prudemment souligné que, sans textes, nous risquions de divaguer. Comme, et grâce à ses travaux, nous connaissons beaucoup mieux maintenant la carrière de Jayavarman VII, nous tenterons malgré tout de reprendre cette question.

LES HÉROS DE BANTEAY CHMAR

Mais avant d'interpréter la vie du roi en images, il nous faut considérer d'abord ce que nous en savons et dans quelle mesure nous sommes fondés à le faire. On nous pardonnera ce retour en arrière, tout indiqué au début d'une *prasavya*.

Je considérerai en premier lieu un texte important : K 227, à Banteay Chmar. G. Cœdès, qui l'a traduit et commenté avec grand soin, a parfaitement montré qu'il ne pouvait avoir été rédigé sous Yaśovarman II et qu'il devait être attribué à l'époque de Jayavarman VII, qui fit ériger ce temple et les statues des principaux acteurs des événements commémorés là[2]. Cette inscription nomme d'abord cinq héros divinisés : le prince K.J.Ś. Indrakumāra qui avait sa statue dans le sanctuaire central ; les Anak Sañjak Arjunadeva et Dharadevapura, dont les effigies furent dressées dans les tours N.-E. et S.-E. ; enfin les A.S. Deva et

(1) G. Cœdès, *Études cambodgiennes*, XXVIII, *Quelques suggestions sur la méthode à suivre pour interpréter les bas-reliefs de Banteay Chmar et de la galerie extérieure du Bayon*, *BE*, XXXII, 1, pp. 71-80.

(2) Cœdès, *Mahīdharapura*, pp. 309 sv.

Vardhana, dont les images furent consacrées dans les tours S.W. et N.W. Ensuite, en un premier temps, l'inscription dit que « le prince » combattit Bharata Rāhu (nous ne savons si celui-ci était seul, ou s'il faut voir là deux rebelles : Bharata et Rāhu[1]) sauvant le palais royal *(vraḥ mandira)* de Śrī Yaśovarmadeva. Les A S. Arjuna et Dharadevapura tombèrent au cours de la lutte. La seconde partie rapporte que « le prince » étant au Champa, son arrière-garde fut surprise dans une région montagneuse ; il ne dut son salut qu'aux A S. Deva et Vardhana qui se firent tuer pour lui. En reconnaissance « le prince » fit dresser les cinq statues, conféra honneurs posthumes et titres à ces héros et à leurs descendants.

G. Cœdès pensait que Banteay Chmar était une des toutes premières fondations de Jayavarman VII ; il associait les deux événements et les quatre sañjak sous l'égide de Ś. Indrakumāra. La statue de ce dernier dans le « sanctuaire central » ne pouvait avoir été consacrée qu'après la mort du prince. Comme l'épisode de la rebellion de Bharata Rāhu était nettement daté du règne de Yaśovarman II, donc avant 1165, il fut conduit à penser que toute l'histoire s'était déroulée vers cette date. Il faisait de Śrīndrakumārarājaputra un fils de Jayavarman VII, mort jeune, et finalement il voyait Banteay Chmar construit pour ces héros par Jayavarman VII prenant le pouvoir peu après 1177.

Les faits sont plus complexes. Le noyau central de Banteay Chmar est bien du tout début de l'art de Jayavarman VII, voire même antérieur à sa prise de pouvoir. Mais les inscriptions étudiées sont dans la cour I Est, ajoutée avec son pavillon central en une seconde campagne. L'inscription K 227 est gravée sur une chapelle elle-même édifiée lors d'une troisième campagne, entre l'entrée II Est et le pavillon central de cette cour I Est. De la même époque — donc de la troisième phase — est la galerie des bas-reliefs.

Les cinq statues n'ont pu être consacrées au plus tôt qu'au cours — ou après — la seconde campagne et nullement dans le « sanctuaire central » du temple, mais dans des adjonctions : la cour I Est avec sa tour centrale, ou dans des tours antérieures réutilisées. Rien ne prouve qu'elles furent érigées ensemble.

Nous en avons la preuve, qui a échappé à G. Cœdès bien qu'il ait publié ces textes Dans la tour S.W. de la cour I Est (tour B′ de Cœdès et qui date elle, rappelons-le, de la première campagne) K 696 n° 2 nomme le K.J.Ś. Sūryadeva, puis la statue *(rūpa)* du K.A. Prabhākara[2]. C'est bien là (*nairṛti* : S.W. de la cour I Est) que K 227 place le K.J.Ś. Devadeva, dont nous avons ainsi le nom en entier. Il ne fait pas de doute que la statue du K.A. Prabhākara « Le Faiseur de Lumière » est celle du héros, le K.J.Ś. Sūryadeva étant sa divinité tutélaire. L'association des noms est évidente. Prabhākara n'est pas attesté ailleurs.

Dans la tour N.W. de la même cour (B″ de Cœdès, elle aussi de la première campagne) K 696 n° 3 place le K.J.Ś. Jayaveda et la statue *(rūpa)* du K.A.Ś. Jayavardhana rājaputra[3] localisée là (*vāyavya* : N.W. de la cour I Est) par K 227 : K.J.Ś. Vardhanadeva *syaṅ mantrī*. Nous verrons plus loin que c'est en effet, probablement, un des ministres de Sūryavarman II. Pour en terminer avec les dieux de cette cour, K 227 énumère encore[4] *la vraḥ gṛha ratna ti kantāl K.J.Ś. Śrīndradeva*, et *rūpa K.A.Ś. Śrīndrakumārarājaputra.* Il ne fait donc pas de doute que dans le saint sanctuaire (la tour centrale de la cour I Est) se dressait la statue de Śrīndrakumāra sous l'égide du Seigneur du Monde Śrīndradeva. Au Sud-Est *(āgneya)* donc dans la tour d'angle S.-E. de la cour I Est, nous avons le K.J. Arjunadeva, et au Nord-Ouest — *īśāna* —, et donc la tour d'angle N.-E. de la cour I Est, le K.J.Ś. Dharadevapura.

Compte tenu de la chronologie monumentale on peut déjà présumer que lors de la seconde campagne de construction de Banteay Chmar, la cour I Est a été rajoutée avec son sanctuaire central afin d'honorer Śrīndrakumāra, au centre, sous la tutelle du K.J.Ś. Indradeva, et ses deux accolytes Arjuna et Dharadeva. Banteay Chmar ne leur est pas « consacré » comme le pensait G. Cœdès, encore qu'ils y occupent une place importante. Un peu plus tard deux autres héros, Prabhākara et Jayavardhana, eurent leur statue dans les tours occidentales de cette cour I Est, qui elles remontent en fait à la première phase car ce sont les édifices d'angle orientaux de la cour centrale primitive. Le fait qu'on ait, à cette occasion, gravé des inscriptions nommant ces deux personnages marque bien, à mon sens, que ceux-ci furent rajoutés. Enfin lors de la troisième phase, en même temps que les bas-reliefs qui rappelaient les exploits de Śrīndrakumāra contre le Bharata Rāhu, sur une chapelle de cette cour I Est rajoutée également à cette troisième époque,

(1) Il y a peut-être à cet égard une indication dans un passage de la stèle du Phimeanakas, que nous étudions plus bas, p. 153.

(2) Cœdès, *Épigraphie Jayavarman*, p. 117.
(3) Cœdès, *ibid.*
(4) Cœdès, *Épigraphie Jayavarman*, p. 117.

K 227 fut gravé qui dresse en quelque sorte l'inventaire récapitulatif des dieux et des hommes honorés dans cette cour et détaille leurs exploits. Mais ce texte lui-même les traite séparément et il émane très probablement de Jayavarman VII, comme nous allons le voir.

La perspective qui s'ouvre ainsi à nous est nouvelle. Śrīndrakumāra n'est plus le personnage central pour lequel Banteay Chmar fut érigé, mais avec d'autres héros morts au champ d'honneur l'un des multiples dignitaires divinisés à la fin du règne, encore que probablement l'un des plus importants. Le prince et les deux Añak Sañjak qui le flanquent peuvent donc avoir vécu jusque vers 1200 au moins, si l'on prend cette date moyenne pour la troisième campagne de construction de Banteay Chmar : celle de la galerie des bas-reliefs. Śrīndrakumāra est inconnu par ailleurs à moins de le reconnaître dans le K.J.Ś. Kumāreśvara de K 913 à Tâ Prohm[1] ; mais ces formes de noms sont très fréquentes à cette époque et dans ces légendes de chapelles. Il ne semble pas en tous cas avoir tenu une place exceptionnelle dans la vie du roi.

Le fait qu'il soit *rājaputra* n'en fait pas automatiquement un fils de Jayavarman VII. Le K.A. Vijayavardhana est dit aussi *rājaputra* dans K 592, et de fait K 227 dit que lui et le K.A. Deva étaient parents ; G. Cœdès ajoute, fort logiquement à mon sens, « du prince », mais il n'en fait pas pour autant un fils de Jayavarman VII. Nous connaissons la titulature de deux fils de ce roi, les auteurs des stèles de Preah Khan et de Tâ Prohm. Le premier — st. CLXXIX — donne son nom et précise sa filiation : Śrīvīrakumāra, puis *agryā śrījayavarmmadevanṛpale rājendradevī satī*. Le second affirme encore plus nettement filiation et titre dans la st. XCLV : *śrīsūryyakumārākhyaś śrījayavarmmavanībhujo jātaḥ*. Le seul indice en faveur de l'identification de G. Cœdès serait la présence de *kumāra*.

G. Cœdès a suivi les dictionnaires, à commencer par Böhtlingk et Roth, et Apte qui donnent pour *kumāra* : « prince héritier, spécialement dans les drames ». Il y a en plus des exemples pertinents, par exemple le titre normalement attribué à Mañjuśrī, qui est *kumāra* ou *kumārabhūta*. Dans l'épigraphie khmère, pourtant, je n'ai pas relevé d'exemple probant. L. Finot a traduit par « prince héritier » *kumāra* appliqué à Rājendravarman en tant que « fils » de Mahendravarman[2] mais nous savons de reste que ce roi était un usurpateur, et sa filiation quelque peu de circonstance, encore qu'il pût être « prince héritier » de quelque dynastie locale.

Rājaputra non plus ne semble pas devoir impliquer automatiquement l'idée de prince héritier. Je n'en connais qu'un seul exemple : Jayavarman III indubitablement fils de Jayavarman II, est dit *rājaputra vraḥ pāda Parameśvara*[3]. Ailleurs, G. Cœdès et P. Dupont ont traduit *rājakula rājaputra* par « prince héritier » mais sans autres références[4]. Plus souvent, le prince héritier reçoit le titre spécifique de *yuvarāja*, bien attesté, et *rājaputra* désigne simplement les « fils de roi ». Ainsi dès Yaśovarman la stèle du Pr. Komnap énumère les *rājaputra*, *mantrī*, *valādhyakṣa* et *sajana* pour embrasser, dans l'ordre, la hiérarchie sociale[5]. Sur la stèle du Phn. Sandak Cœdès et Dupont traduisent de même cette hiérarchie : brahmane, *rājakula* « membres de la famille royale », *rājaputra* : « princes »[6]. Il semble bien qu'en fait *rājaputra* tout court ne désigne que les fils de roi et non nécessairement de premier rang, c'est-à-dire ceux dont la mère n'était pas reine ou princesse[7]. On comparera sur ce point avec les textes indonésiens qui désignent le prince héritier par *yuvarāja*, puis énumèrent par ordre décroissant les *pratiyuvarāja* et finalement les *rājakumāra*, souvent aussi *dālu* « gouverneurs », fils de roi par une concubine ou fils de dynastes locaux[8]. L'usage cambodgien moderne recoupe ces vues. Selon la loi d'Ang Duong de 1857 les enfants du roi par une princesse, reine de deuxième rang, sont *Saṃlec braḥ param rāj putrā* ; par une princesse, reine de troisième rang : *Saṃlec braḥ rāj putrā* ; et par une épouse non princesse : *Braḥ aṅ mcās*, et aussi *Braḥ rājputrā* mais seulement sur brevet[9].

(1) Cœdès, *Épigraphie Jayavarman*, p. 103.
(2) *BE*, XXV, 3-4, p. 334, n. 3. Par contre Kumāra ne s'applique certainement pas à un prince héritier dans de nombreux textes de Jayavarman VII : e.g. Cœdès, *Épigraphie Jayavarman*, p. 107.
(3) Pr. Chak, K 521, *BE*, XIX, p. 125.
(4) Pr. Kôk Pô, K 256, *BE*, XXXVII, p. 396 ; voir *infra*, p. 153.
(5) LIX, K 701 : *BE*, XXXII, p. 88.
(6) K 194, *BE*, XLIII, p. 144.
(7) A lire K 256, I, 34-38, texte de Jayavarman V cité plus haut ; il semble même que l'on distingue les *rājakula rājaputra* : fils de roi « par naissance » (donc sans doute nés d'une reine), et les *rājaputra* : fils de roi « par décret » (donc sans doute nés d'une concubine ou d'une roturière : *BE*, XXXVII, p. 396). C'est donc l'usage moderne déjà amorcé.
(8) Par ex. J. G. de Casparis, *Praśasti Indonesia*, II, Bandung, 1956, p. 19.
(9) P. Bitard, *Les membres de la famille royale du Cambodge et leur titre*. *BE*, 1956, XLVII, 2, p. 565.

Pour en revenir à Banteay Chmar, ni *kumāra* ni *rājaputra* ne font donc un « prince héritier » et le *deva* final n'est pas davantage convaincant puisqu'il est accordé aux quatre sañjak. Nous verrons plus loin ce qu'il convient peut-être de faire de Śrīndrakumāra.

Reprenons maintenant notre inscription K 227. G. Cœdès considérait donc les deux épisodes qu'elle relate comme liés, s'étant déroulés sous l'égide de Śrīndrakumāra qui serait le « prince » auteur du texte et dispensateur des honneurs posthumes accordés aux quatre sañjak. Il aurait été d'âge à combattre sous Yaśovarman II et il aurait également mené une expédition au Champa. Nous venons d'établir qu'il a pu être déifié, et donc mourir n'importe quand avant 1200 en gros.

L'hypothèse de G. Cœdès est dans l'ensemble, parfaitement plausible. Il est évident que ce prince adoré dans un sanctuaire important de Banteay Chmar, cité en tête d'un texte particulièrement élaboré pour ce type d'inscription à cette époque, a dû jouer quelque rôle en relation avec les événements commémorés. On doit donc y reconnaître au moins le héros qui abattit Bharata Rāhu. Ceci expliquerait la place qu'il occupe, et qu'on ait consacré tout un panneau — fort beau — sur la galerie N. du côté W. à la lutte contre les rebelles.

Les A.S. Arjuna et Dharadevapura moururent aussi en luttant contre Bharata Rāhu. Pourquoi sont-ils honorés à Banteay Chmar ? L'A.S. Dharadevapura a eu un fils portant le même nom, et qui reçut du « prince » auteur de K 227 le titre de V.K.A.Ś. Nṛpasiṁhavarman[1]. Remarquons en passant que c'est le seul descendant des héros nommément désigné dans l'inscription, ce qui suggère son intervention personnelle dans cette commémoration. Or G. Cœdès a déjà souligné que ce titre de Nṛpasiṁhavarman était héréditaire dans une noble famille de Vijayapura, qui est bien localisée près de Banteay Chmar[2]. Nous serions ainsi en présence d'une sorte de monument aux morts provinciaux pieusement entretenu par leurs descendants. Ajoutons que la rebellion de Bharata Rāhu s'est peut-être développée dans cette région, ce qui expliquerait encore mieux son souvenir. Il est dit que le « prince » défendit le palais de Yaśovarman II, et non le roi ou le palais dans Yaśodharapura. Rien n'empêche d'y voir quelque résidence provinciale.

Quant à l'A.S. Arjunadeva il fut également statufié à Preah Khan : *rūpa anak sañjak Arjuna* : K 914[3]. G. Cœdès rappelle à son sujet le K.A. Dhañanjaya du défilé royal d'Angkor Vat[4]. Les deux noms sont équivalents et il n'y a rien d'abusif à supposer qu'un général de Sūryavarman II ait assisté un jeune prince sous le règne de Yaśovarman II. J'ajouterai que l'on relève encore un K.J.Ś. Tribhuvanadhañanjayeśvara dans K 284 à Tâ Nei, sur la tour Nord-Est de la première enceinte, c'est-à-dire sur le même côté qu'à Banteay Chmar[5]. C'est peut-être toujours notre héros, inclus ici dans une triade.

Nous trouvons ensuite dans notre texte, à une date indéterminée, l'épisode de l'attaque chame contre l'arrière-garde du « prince ». Deux nouveaux généraux sont tués, et ils sont deux fois nommés : dans K 227, puis sur les tours où s'élevaient leurs statues. Tous deux, dit K 227, sont de Vijayapura ce qui recoupe parfaitement notre conjecture de héros locaux. L'A.S. Deva nommé *in extenso* K.J. Śrīsūryadeva Prabhākara par K 696 à la tour S.W., est inconnu par ailleurs et je renonce à l'identifier parmi les nombreux Sūrya° qui parsèment l'épigraphie. L'A.S. Jaya Vardhana rājaputra dans K 592 sur la tour N.W., est probablement encore un des généraux d'Angkor Vat[6]. On le voit assis devant Sūryavarman II (K 298-3 *bis*) : K.A. ta mūla Śrī Varddha. G. Cœdès restitue : « premier ministre »[7] : je préférerais « principal » ministre. Nous le retrouvons plus loin à la tête d'un contingent en avant du roi, K 298-19 : K.A. ta mūla Śrī Varddhana. Or ceci nous rappelle bien évidemment la mention de *syaṅ mantrī* qui suit ce nom à Banteay Chmar dans K 696 n° 3. Ici toujours un général de Sūryavarman II assistant un jeune prince combattant au Champa nous paraît très normal. Suivant G. Cœdès nous pourrions donc restituer un second épisode dans la vie du prince Śrīndrakumāra, qui aurait été combattre au Champa à une date indéterminée.

Toutefois j'éprouve là quelques doutes. D'abord je pense que l'auteur de K 227 ne peut être que Jayavarman VII. G. Cœdès y a d'ailleurs bien songé, puis renoncé parce que l'inscription ne livrait pas

(1) Une statue de l'A. S. Devapura se retrouve à Preah Khan : K 907 ; Cœdès, *Épigraphie Jayavarman*, p. 110.

(2) K 228, *IC*, V, p. 238. Cette explication a d'abord été avancée par G. Groslier, *Amarendrapura dans Amoghapura*, *BE*, XXIV, pp. 359-372.

(3) Cœdès, *Épigraphie Jayavarman*, p. 111.

(4) Cœdès, *Les bas-reliefs d'Angkor Vat. BCAI*, 1911, p. 202 ; K 298, n° 16.

(5) Cœdès, *Épigraphie Jayavarman*, p. 106 ; Tâ Nei 10.

(6) La statue du K. A. Ś. Jayavardhana fut également érigée à Preah Khan par son frère : K 624. Cœdès, *Épigraphie Jayavarman*, p. 110.

(7) Cœdès, *Les bas-reliefs d'Angkor Vat*, p. 202, n. 1.

ce nom avec tous les titres de rigueur et se contentait de dire *slac/samlac*, qui n'ont guère, ici, que la valeur d'une particule pronominale devant un verbe pour « (le roi/prince) a fait », etc. Nous avons là une « notice explicative », exactement du même type — et nous l'avons montré : de même date — que celles des bas-reliefs du Bayon. Or là G. Cœdès lui-même a traduit *slac* par « le roi », sans même envisager qu'il puisse s'agir d'un autre que Jayavarman VII.

Par ailleurs en reprenant la phrase finale — l. 27 sv. — je trouve que son contenu : « ... lorsqu'il *(slac)* mena... l'armée khmère se battre en soixante-dix-huit endroits, (ses gens) le défendirent de pied ferme... » ne peut s'appliquer qu'au roi ; ou alors il faudrait imaginer Śrīndrakumāra comme un général en chef ayant dirigé toutes ces campagnes, ce que rien n'atteste. Surtout je crois fort peu probable qu'un simple prince, même *rājapulra*, ait pu de « retour au Kambuja » ordonner les « cérémonies royales », conférer honneurs et tires posthumes aux héros, et combler leurs descendants. C'est bien plus probablement Jayavarman VII qui parle, ou fait parler en son nom — ou encore on parle pour lui si le texte fut ajouté après sa mort.

Les deux épisodes ne sont pas davantage nécessairement liés, ni ordonnés dans le temps. L'un et l'autre, nettement séparés par la ponctuation, commencent par *nā*. Ce terme a la valeur de « alors, en ce temps, lorsque ». G. Cœdès traduit le premier par « alors », et le second par « autrefois ». Mais en note, il précise justement qu'il signifie en réalité « lorsque, alors que », voire « la première fois » que le roi alla au Champa, etc. »[1]. Rien n'assure la corrélation nécessaire des deux récits. Il s'agit bien plutôt de l'explication de la divinisation des deux séries de deux héros.

Or je vais essayer de montrer que le second épisode est illustré, trait pour trait, au Bayon et juste au début de la carrière du roi. Je suis donc plus que tenté d'y voir le récit d'un accident survenu lors de la première campagne de Jayavarman VII au Vijaya, vers 1165-66. Que plus tard on soit venu célébrer à Banteay Chmar les deux sañjak tués au Champa, parce que deux généraux héroïques s'y trouvaient déjà honorés et que tous quatre étaient originaires de ce pays, rien de plus normal. Mais tandis qu'on présente en grand l'épisode du Bharata Rāhu à Banteay Chmar on n'y figure pas, que je sache, celui de l'embuscade au Champa. Inversement le drame du Bharata Rāhu, si beau plastiquement, n'est pas sculpté au Bayon[2].

En résumé je crois que K 227 est rédigé par Jayavarman VII ou en son nom — ou « lui parlant » —. Ce texte et les statues érigées datent des dernières années du règne, au moment où l'on complète Banteay Chmar, et où l'on y sculpte la vie du roi en même temps que cela se faisait au Bayon. Deux héros originaires de Vijayapura sont d'abord honorés ainsi qu'un prince du sang, Śrīndrakumāra, vainqueur du Bharata Rāhu. Par contre l'épisode de la première aventure militaire au Champa relève de la vie de Jayavarman VII, et comme tel sera figuré au Bayon. Mais on déifia à Banteay Chmar les deux sañjak tués dans ce drame parce qu'ils en étaient originaires, et on prendra même le soin de regraver leurs noms à l'entrée de leurs chapelles, peut-être parce que leur aventure n'apparaissait pas sur les bas-reliefs et qu'ils étaient moins connus.

Je pense que nous avons là une interprétation prudente et plausible de nos données qui demandera, bien sûr, d'autres recoupements avant d'être admise. Si nous en restions là, nous n'aurions somme toute pas eu besoin de reprendre avec ce luxe de détail les démonstrations de G. Cœdès. Mais celui-ci est allé plus loin car il a voulu utiliser le Ś. Indrakumāra, fils supposé de Jayavarman VII, pour établir la date naissance de son père, et ceci demande réflexion.

(1) Cœdès, *Mahīdharapura*, p. 312, n. 4, et aussi *infra*, p. 196.

(2) Encore qu'il aurait pu l'être, *infra*, p. 178.

LES ASCENDANTS DU ROI

G. Cœdès vit d'abord en Ś. Indrakumāra le fils de Jayavarman VII qui régna après ce roi sous le nom de Indravarman II[1]. Il est revenu sur cette hypothèse, contredite formellement par de nouvelles données chronologiques[2]. Il n'a pas laissé pourtant, depuis, d'y voir toujours un fils de Jayavarman VII et d'en tirer l'une des deux raisons qui devaient lui permettre de fixer la date de naissance du roi. En effet, dit-il, si Śrīndrakumāra, fils de Jayavarman VII — première hypothèse — a défendu Yaśovarman II, c'est au plus tard avant la mort de ce roi bien fixée vers 1165. Il devait donc avoir au moins vingt ans. Jayavarman VII lui-même n'a guère pu l'enfanter avant ses vingt ans soit vers 1145, et ce roi du coup ne peut être né plus tard que 1125. On ne discutera pas ici les âges minima de parternité. Le raisonnement se tient pour l'essentiel, admise l'hypothèse de départ. G. Cœdès pense, par ailleurs, trouver un recoupement à ces inférences. Dans la stèle du Phimeanakas — st. LVII — Jayarājadevī aurait détourné « de l'ascèse » un personnage nommé... tīndravarman[3]. Celui-ci serait son fils, à en juger par les comparaisons mythologiques du texte — et c'est assez vraisemblable — A partir d'ici les hypothèses réapparaissent. Cette ascèse avortée du fils a pris place avec les mêmes pratiques que la reine observa tandis que Jayavarman VII était au Vijaya vers 1165-66. Donc le couple avait dès cette date un autre fils, qui ne pouvait avoir moins de vingt ans pour affronter de telles mortifications. Ce dernier serait donc né vers 1145, et nous voici de nouveau amenés à placer la naissance de Jayavarman VII vers 1125...

Je crains qu'une hypothèse parallèle à une seconde hypothèse ne constitue pas une base suffisante pour une probabilité. Même si ce... tīndravarman est bien fils du roi, rien n'indique qu'il envisageait dès 1166 de se livrer à l'ascèse.

Si l'on se reporte à la stèle du Phimeanakas on trouve dans les st. I à XXIX l'eulogie de Jayavarman VII ; puis dans les st. XXX à XXXV la généalogie de la reine ; avec la st. XXXVI le texte très ruiné, évoque la douleur de la reine lors d'une guerre avec le Champa, que seules des restitutions permettent d'attribuer à Jayavarman VII, et que rien ne date formellement de 1165-66. Ce peut être aussi bien durant une autre campagne, voire la lutte pour reprendre le pouvoir dans Angkor. Suivent, jusqu'à la st. LXIV, les descriptions des pratiques de la reine, puis sa conversion au bouddhisme sous l'influence d'Indradevī.

C'est dans ce contexte que la st. LVII raconte « ... qu'elle détourna ... tīndravarman, seigneur de Lavodaya, de (l'ascétisme ?) ». Cet événement apporté en témoignage de ses vertus n'a pas eu lieu nécessairement à la date que lui assigne G. Cœdès (sans doute parce que la vie du roi avec la mort de Yaśovarman II est de nouveau racontée à partir de la st. LXV ?). Ce texte a été rédigé beaucoup plus tard et au moins après 1191, par Indradevī qui a pu tout simplement rappeler tous les actes pieux de sa sœur cadette. Rien donc ne permet d'affirmer qu'un prince, fils de Jayavarman, nommé ... tīndravarman, avait au moins vingt ans avant 1165-66 et de trouver là un recoupement à la filiation et à la chronologie supposée du Śrīndrakumāra de Banteay Chmar.

Qu'on y prenne garde : je ne conteste nullement cette série de conjectures, ni les hypothèses qui se fondent sur elles. Elles ne sont pas nécessairement fausses et comme nous n'avons pas d'autres documents,

(1) Cœdès, *Date Bayon*, p. 100.

(2) Cœdès, *Mahīdharapura*, p. 315, n. 6. Encore que si l'on dissocie Śrīndrakumāra de la lutte contre Bharata Rāhu et qu'il ne soit ainsi plus besoin de le faire naître au plus tard vers 1145, si on y voit un prince fils du roi, il peut bien être identifié avec Śrīndravarman, mourir bien après son père, et avoir été déifié à Banteay Chmar où rien ne dit que le culte ait cessé après 1219 ou environ.

(3) Encore faut-il souligner que cette « ascèse » repose sur la lecture de G. Cœdès, qui transcrit ainsi la l. 10, de K 485, C (*IC*, II, p. 168) : (10) - - ᴗ - - ᴗ *tapaś cariṣyan // tayā niṣiddhaḥ punaruktadoṣāt*. Mais l'examen du texte montre qu'on doit plus probablement lire : (10) [- - ᴗ - - ᴗ] ta paś cariṣyan //, etc. Dès lors la traduction *tapaś cariṣyan* « prêt à se livrer à l'ascétisme » n'est pas une nécessité ; ce pourrait être « prêt à, sur le point de découvrir... » ou toute autre interprétation. Cela, il est vrai, ne modifie pas la supposition, logique, que .ṣ.tīndravarman, seigneur de Lavodaya, ait été un adulte, quelle que soit l'entreprise dont Jayarājadevī l'ait détourné.

elles peuvent être utiles. Mais il me paraît important de souligner la fragilité de notre chronologie, afin d'éviter de construire d'autres hypothèses qui la tiendraient pour acquise. Or actuellement on considère la naissance de Jayavarman VII vers 1225 comme reçue[1]. Ce n'est pas qu'elle ait été admise sans débats, car elle faisait monter le roi sur le trône d'Angkor à plus de cinquante-cinq ans, et lorsque sa mort fut repoussée vers 1219, décéder à plus de quatre-vingt-quatorze ans[2]. Mais enfin, on semble s'y être résigné...

Je n'aborderai pas ici le problème de sa disparition. Disons pourtant que ce « sursis » fut plutôt bien accueilli. Il permettait de mieux comprendre comment le roi avait pu réaliser toutes ses constructions[3]. Au risque de paraître paradoxal, je dirais que cela n'était pas nécessaire de ce seul point de vue. D'abord plusieurs des monuments, ou partie des monuments de Jayavarman VII ne sont certainement pas de lui ; nous venons de le dire pour la seconde terrasse du Roi lépreux par exemple. Je pense également que la plupart des dernières adjonctions à ses temples funéraires vinrent après sa mort, afin de loger les multiples personnages alors divinisés : nous le soupçonnons même au Bayon. Ensuite, plans et mètre en main, je montrerai que Jayavarman VII n'a pas tellement construit et qu'on se laisse impressionner par l'ampleur — et la confusion — de ses ruines sans prendre la peine de voir ce qu'il en est exactement. En fait nous constaterons, lorsque nos monographies seront achevées, que ce roi a moins bâti que nous le croyons et par exemple que Sūryavarman II, et de loin. Il n'est nullement besoin, sur ce point, de le faire vivre près d'un siècle.

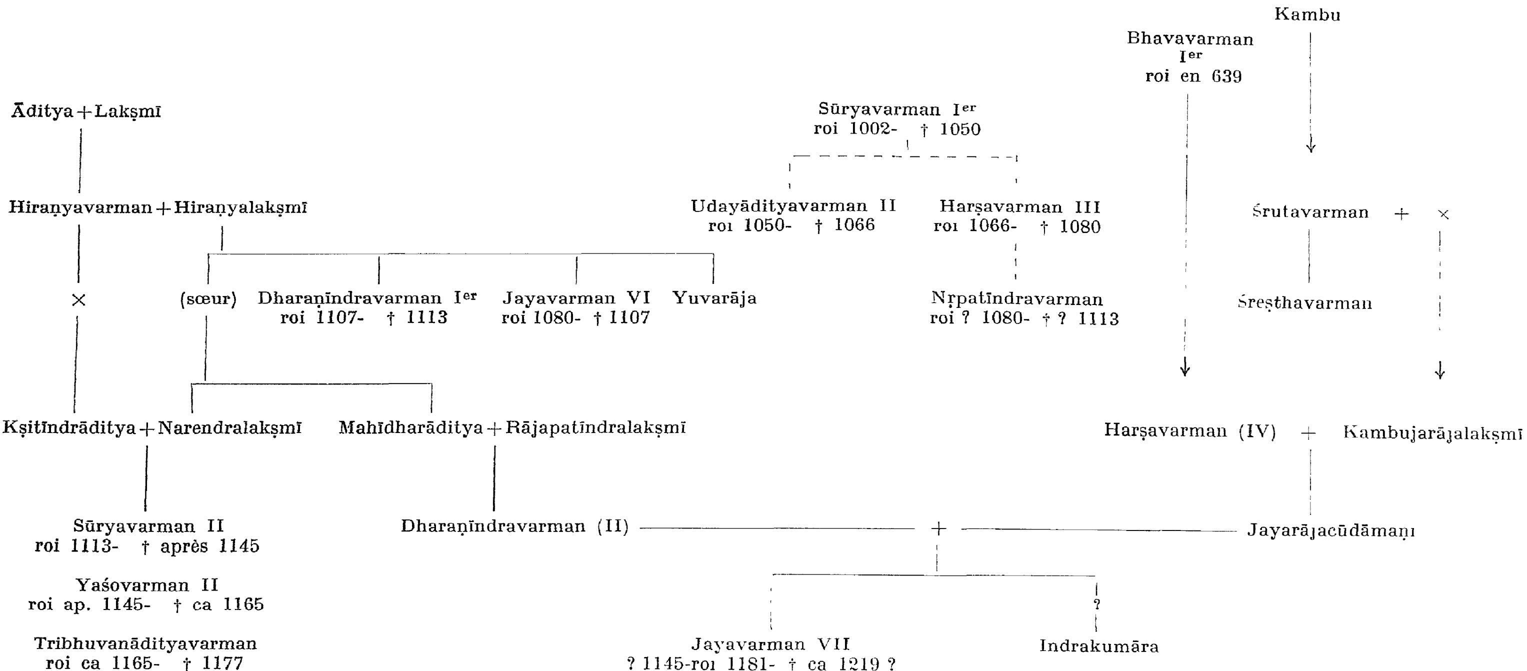
Il n'est pas davantage indispensable de le faire naître si tôt. La généalogie du père de Jayavarman VII : Dharaṇīndravarman II a été établie par G. Cœdès, solidement fondée, et il est inutile d'y revenir[4]. Je la reproduis sur le tableau généalogique et dynastique ci-joint. Mais on peut douter de son règne. G. Cœdès dit qu'il a « probablement » succédé à Sūryavarman II[5]. Rien n'est moins sûr. Bien que les arguments *a silentio* soient toujours délicats à manier je ne puis croire que Jayavarman VII, dans cette hypothèse fils du successeur de Sūryavarman II, aurait omis de mentionner ce règne paternel qui justifiait ses droits au trône bien mieux que toutes ses autres tentatives. Et cela alors qu'il n'a pas manqué d'évoquer en détail son cousinage par alliance avec Sūryavarman II. Comment par exemple expliquer autrement dans la stèle du Pr. Chrung S.W., K 288, la st. CVIII où il évoque sèchement Sūryavarman II dépouillant de la royauté Dharaṇīndravarman I[er], puis Tribhuvanādityavarman agissant de même envers Yaśovarman II, enfin Jaya-Indravarman IV du Champa abattant ce dernier usurpateur. Si son père avait régné pouvait-il oublier, lui le vainqueur de Jaya-Indravarman IV et le redresseur de la légitimité, que Dharaṇīndravarman (II) avait régné après Sūryavarman II ?

Or que nous dit-il de son père ? Fort peu de choses en vérité, et partout de façon plus que cursive. Dans la stèle de Tâ Prohm : st. XVI « leur fils ... fut le seigneur suprême Śrīdharaṇīndravarman », qualifié certes d'*adhīśvara*, puis st. XVIII de *kṣitibhuja*. Dans les st. XIII à XVII on détaille sa filiation depuis Jayavarman VI, y compris son cousinage avec Sūryavarman II à travers son père, frère de la mère du grand roi d'Angkor Vat. On retrouve mot pour mot ce texte sur la stèle du Preah Khan comme sur les stèles des Pr. Chrung, st. I-XIV et XVI-XVIII. La stèle du Phimeanakas, st. IV, est encore plus laconique qui nous dit que Jayavarman VII est issu de « Ś. Dharaṇīndravarmadeva ». C'est tout pour le père du roi censé avoir succédé à Sūryavarman II ! On ne retrouvera plus son nom que dans les brefs cartouches dédicatoires du Bayon et des autres temples de cet art.

Il y aurait cependant une preuve de ce règne, et il est un peu surprenant que G. Cœdès qui l'a éditée, l'ait ensuite négligée. Sans doute, comme nous, était-il finalement peu convaincu de sa pertinence. La stèle K 850 du Phnom Bayang précise les redevances en faveur des dieux de cette montagne sacrée nommée alors Śivapura. Elle est datée de xx 7 *śaka*, et G. Cœdès prend bien soin de préciser que même ce 7 est douteux. Elle mentionne l. 6 le V.P.K.A.Ś. Dharaṇīndravarmadeva. G. Cœdès constate que ce ne saurait

(1) Ainsi... « né vers 1120, au plus tard en 1125 » : Cœdès, *Pour mieux comprendre*, p. 178; plus sagement : « né au plus tard en 1125 », *États hindouisés*, 3e éd., 1964, p. 310.
(2) Cœdès, *L'année du Lièvre 1219 A. D. India Antiqua*, 1947, p. 83 sv.
(3) Stern, *Les Monuments...*, pp. 6, 7, 181 sv. Je sais bien que le responsable de cette prévention est en grande partie George Groslier, *Troisième Recherches sur les Cambodgiens. Étude sur le temps passé...*, *BE*, XXXV, p. 159 sv.
(4) Cœdès, *Mahīdharapura*, *op. cit.*
(5) Cœdès, *Mahīdharapura*, p. 329, et *États hindouisés*, p. 298-299 mais il n'en fournit, que je sache, aucune preuve.

ASCENDANTS ET PRÉDÉCESSEURS DE JAYAVARMAN VII



La répartition par génération est arbitraire. Pour la descendance d'Hiranyalaksmī, seul l'ordre d'aînesse des trois frères est assuré. Nous ignorons la position de leur sœur, souche du père de Jayavarman VII. Il en est de même pour les âges respectifs de Narendralaksmī et de Mahīdharādītya. Pour l'ascendance de Kambujarājalakṣmī, la position de Śrutavarman, et de son fils, est arbitraire, car tout ce que nous savons est que la princesse, ancêtre de Kamburājalakṣmī, est issue de la famille maternelle de Śreṣṭhavarman, donc au plus tard de l'épouse de Śrutavarman, mais tout aussi bien d'un ancêtre de cette dernière. Les lignes pointillées indiquent les descendants possibles de Sūryavarman Ier. Pour les successeurs de Sūryavarman II, on les a indiqués dans l'ordre, mais non pas impliqués une filiation, quasi-improbable en tout cas entre Yaśovarman II et son meurtrier Tribhuvanādītya.

être Dharaṇīndravarman I[er] qui a régné de 1209 *ś* = 1107 A.D. à 1035 *ś* = 1113 A.D., car aucune année *śaka* de ce règne ne se termine par un 7. Il en conclut que ce doit être Dharaṇīndravarman II. Encore est-il toujours gêné par la date. En effet ce ne peut pas être 1067 *ś* = 1145 A.D., Sūryavarman II régnant encore. Ce n'est pas davantage 1087 *ś* = 1165 A.D., année de la mort de Yaśovarman II et de l'usurpation de Tribhuvanāditya. Reste donc seulement 1077 *ś* = 1155 mais dit G. Cœdès, le chiffre des dizaines ne semble pas voir été un 7[1]... J'ajouterai que si Dharaṇīndravarman II régnait en 1155, Jayavarman VII avait alors au moins trente ans selon la chronologie de G. Cœdès. Pourquoi n'a-t-il pas succédé à son père et a-t-il laissé Yaśovarman II prendre la place ? Enfin Dharaṇīndravarman II était bouddhiste, c'est un des rares détails que son fils consente à nous donner sur lui. Je le vois mal honorant le Śiva du Bayang.

Si l'on étudie cette stèle K 850 on constate qu'elle fut érigée à côté de la stèle K 852, certainement de Dharaṇīndravarman I[er] et datée de son avènement en 1029 *ś* = 1107 A.D.[2]. Ce texte commémore l'érection d'un Bhadreśvara par ce roi. La stèle est fort belle, parfaitement rédigée et digne de commémorer un avènement[3]. La stèle K 850, en khmer également, précise le détail des fournitures aux dieux de Śivapura et semble bien compléter la première. Elle est mal écrite, presque en cursive, et de plus abîmée ; c'est manifestement une œuvre locale. Les deux écritures me paraissent tout à fait de même type[3].

Il est difficile de l'affirmer puisque nous n'avons aucun texte entre Sūryavarman II et Jayavarman VII, et que la grande écriture carrée de ce dernier se développe avec lui semble-t-il. Je crois pourtant que nous pouvons raisonnablement associer K 850 et K 852. On pourrait même restituer 1027 *ś* pour K 850, soit 1105 A.D. Dharaṇīndravarman I[er] ne régnait pas encore et son frère cadet Jayavarman VI détenait le pouvoir. Mais le titre royal déjà accolé au premier ne peut pas surprendre, et nous avons plus d'un exemple d'inscription donnant une date se rapportant à un événement antérieur à sa composition, mais utilisant la forme royale de rigueur pour le souverain sur le trône au moment de la rédaction[4]. En tout état de cause la lecture étant des plus douteuses, n'importe quelle date entre 1029 et 1035 *ś* marquant le règne de Dharaṇīndravarman I[er] peut convenir. Voire même 1037 *ś* = 1145 A.D. sous Sūryavarman II, si l'inscription a été composée à cette date mais se réfère à une fondation juste antérieure, dans la dernière année du règne de Dharaṇīndravarman I[er]. Je ne vois pas que nous puissions utiliser cette datation aléatoire d'un unique texte pour fonder le règne de Dharaṇīndravarman II.

Un dernier argument, toujours *a silentio* mais important, viendra je crois renforcer cette vue. Dans l'inscription K 692, datée de 1189 ou 1195[5] le brahmane Bhūpendrapaṇḍita (III) de Kuśasthalī donne sa généalogie et célèbre le temple familial du pr. Tor. Son grand-père Bhūpendrapaṇḍita (I[er]), fut magistrat sous Jayavarman VI, Dharaṇīndravarman I[er] et Sūryavarman II. Son oncle joua un rôle très important auprès de Sūryavarman II : nommé d'abord Bhūpendrapaṇḍita (II) il reçut successivement les titres de Rājendrapaṇḍita puis de Sūryapaṇḍita[6]. Il fut sacrificateur royal, maître des conseillers et présidents de cour, arbitre des procès religieux et civils. Il complétera au prasat Tor les fondations de son propre père. Le neveu à son tour fut chef des magistrats sous Jayavarman VII ; ce roi dressa, dans ce sanctuaire familial du pr. Tor, une statue de son propre grand-père maternel Harṣavarman IV et nous y reviendrons.

Il nous paraît tout à fait improbable que les deux derniers personnages ayant servi Sūryavarman II et Jayavarman VII, n'aient pas officié sous Dharaṇīndravarman II successeur présumé de Sūryavarman II. Même si l'on évoque un chevauchement d'âge, qui ferait mourir Bhūpendrapaṇḍita II avant Sūryavarman II, et tiendrait Bhūpendrapaṇḍita III de Kuśasthalī trop jeune pour officier sous Dharaṇīndravarman II, on doutera que l'auteur du texte ait omis de signaler un roi d'Angkor au surplus père de Jayavarman VII, alors qu'il rédige sur ce dernier un éloge plus que détaillé et passablement amphigourique.

(1) *IC*, I, p. 268.
(2) *IC*, I, p. 266.
(3) K 850 et 852 sont reproduites dans le *Corpus*, VI, pl. CCLXXXV et CCLXXXVI. Je les ai également examinées au Musée de Phnom Penh, et M. Claude Jacques me confirme les rapports entre les deux textes sur le plan paléographique. On verra également que l'écriture de K 850 est plus proche de K 852 que de celle de K 254 datée de 1129 (*Corpus*, V, pl. CCXII) et surtout de K 523 D datée de 1118 (*Corpus*, III, pl. CXLV).
(4) Par exemple Cœdès, *Mahīdharapura*, p. 324, n. 1.
(5) *IC*, I, p. 227. Les deux lectures de la date sont possibles, et Cœdès opte finalement pour 1189, puisque de toute façon nous sommes certainement sous le règne de Jayavarman VII. A l'appui de son choix, on relèvera qu'il est normal de voir le roi, vers cette époque, dresser une statue de son grand-père maternel alors qu'en 1186 il consacre Tâ Prohm, temple funéraire de sa mère.
(6) *Il est peut-être figuré dans la galerie historique* d'Angkor Vat : K 298-20 (Cœdès, *BCAI*, 1911, p. 203) sous la forme de « l'Anāk sañjak Aso Lṅgis qui est aussi nommé V. K. A. Ś. Rājendravarman ». Mais nous avons là plutôt un chef militaire qu'un magistrat distingué : *cedant arma togae* ?

Sans doute ne mentionne-t-il pas davantage Tribhuvanādityavarman, et c'est normal pour un usurpateur, non plus que Yaśovarman II. Mais celui-ci n'était visiblement pas de la famille de Mahīdharapura, et ce silence pourrait nous indiquer, soit dit en passant, que Yaśovarman II n'avait peut-être pas une très grande réputation ?

En se reportant à toutes les données résumées dans ces paragraphes il me paraît exclu que Dharaṇīndravarman II ait régné à Angkor. S'il fut roi ce fut quelque part en province, par exemple à Rājapatīśvaragrāma ou à Suvīravatī, pays de sa mère, voire à Mahīdharapura berceau de sa lignée et dont son père : Mahīdharāditya portait le nom.

Quant à la mère de Jayavarman VII, épouse de Dharaṇīndravarman (II) quelle est son origine ? Là encore les généalogies des stèles de Tâ Prohm, de Preah Khan et des prasat Chrung sont parfaitement concordantes quoique succinctes. Les st. VII-XII de Tâ Prohm et de Preah Khan, identiques, nous apprennent que :

— Śreṣṭhavarman, fils de Śrutavarman de la lignée de Kambu, né à Jayādityapura, roi suprême de Śreṣṭhapura, fut à l'origine de la famille ;
— née dans la famille maternelle de ce roi, fut une reine Kambujarājalakṣmī ;
— Bhavarmadeva (soit Bhavavarman Ier) fut l'auteur d'une lignée de rois ;
— le roi Harṣavarman naquit dans la famille de ce dernier ;
— enfin Jayarājacūḍāmaṇi fut la fille de ce roi Harṣavarman.

G. Cœdès[1] s'est demandé si Kambujarājalakṣmī était l'épouse de Bhavavarman Ier. Quoique deux fois de suite il n'ait guère insisté sur cette conjecture, qui lui semblait simplement résulter du contexte ou d'un jeu de mot douteux, il l'a finalement adoptée en la faisant figurer dans son arbre généalogique de la stèle de Tâ Prohm, puis dans celui de ses *États hindouisés*[2].

Je crois que ses doutes étaient pourtant fondés. Le texte est clair . les st. VI-VIII de Tâ Prohm (et Preah Khan) donnent les lointaines origines de la lignée de Kambujarājalakṣmī ; puis les st. IX-X celles de la lignée fondée par Bhavarman Ier, dans laquelle naît Harṣavarman ; enfin, st. XI on nous dit que « dans la grande reine » — qui ne peut être que Kambujarājalakṣmī — ce roi (Harṣavarman) engendra Jayarājacūḍāmaṇi ». Selon le même plan on va évoquer ensuite — st. XIII-XVII — la lignée de Dharaṇīndravarman (II), puis st. XVIII le mariage de ce dernier et de Jayarājacūḍāmaṇi, dont naquit Jayavarman VII. Cette filiation non plus que le nom de l'épouse de Harṣavarman ne me semblent poser de problème[3].

Reste à placer ce roi Harṣavarman de la lignée de Bhavavarman Ier, époux de Kambujarājalakṣmī, et dont la st. X des deux stèles dit qu'il « ... régna d'une façon favorable à tous les hommes, ... (qu'il) détruisait dans les combats la joie de ses ennemis, (et qu'il) étendit au-dessus des points cardinaux le baldaquin de sa gloire ».

Dans son édition de 1906 de la stèle de Tâ Prohm, G. Cœdès, prudemment, le considérait seulement comme le père de Cūḍāmaṇi et lui affectait le numéro IV dans la liste royale[4]. Avec son article sur la dynastie de Mahīdharapura cependant, ayant établi que Dharaṇīndravarman (II) et son épouse étaient de la même génération que Sūryavarman II, il estimait qu'il « ... devient infiniment probable que le roi Harṣavarman de qui Jayarājacūḍāmaṇī était fille, n'est autre que Harṣavarman III puisque, d'après la stèle de Samrong ... (celui-ci) vivait encore 1089 A.D. Cette identification a l'avantage de faire disparaître cet hypothétique Harṣavarman IV qu'on ne savait au juste où placer, et ensuite d'expliquer ce qui est dit des origines de Harṣavarman dans la généalogie de Jayavarman VII ». Et à cet effet il soulignait que Harṣavarman III étant fils de la reine Vīralakṣmī, épouse de Sūryavarman Ier, on pouvait par elle remonter à Indravarman puis grâce à ce dernier, aux anciennes maisons royales du Cambodge[5].

(1) *BE*, VI, p. 45 et *BE*, XLI, p. 284, n. 4.
(2) *BE*, VI, p. 45 et *États hindouisés*, tableau généalogique, *in fine*. On retrouve ce mariage, tenu pour acquis, dans P. Dupont, *Études sur l'Indochine ancienne*, I. *BE*, XLIII, p. 45.
(3) M. Claude Jacques, qui révise actuellement les stèles de Tâ Prohm et de Preah Khan me dit que le texte, sur ce point, ne laisse aucun doute. Cette conclusion obtenue indépendemment de la mienne, me semble décisive.
(4) *BE*, VI, p. 45.
(5) Cœdès, *Mahīdharapura*, p. 327.

Je ne crois pas que cette simplification supprime le problème. D'une part on voit bien que les généalogistes de Jayavarman VII n'ont pas eu la chance de pouvoir invoquer grâce à la mère d'Harṣavarman III les anciennes maisons, ce qu'ils n'auraient pas manqué de faire si cela leur avait été possible. Ils rattachent très modestement, mais très clairement, la lignée de Harṣavarman à Bhavavarman Ier, et celle de Kambujarājalakṣmī à la famille maternelle de Kambu. Si celle-ci avait été fille et petite-fille de rois tels que Harṣavarman III et Sūryavarman Ier, on ne voit pas qu'il eût été nécessaire de remonter si haut et de façon si lâche à un roi du VIIe siècle et à un héros quelque peu mythique. Et de toute façon on n'avait aucune raison de passer sous silence ces illustres et tout proches ascendants. Ensuite, la date de la mort de Harṣavarman III, encore hypothétique en 1929 par suite des difficultés de lecture de la stèle de Samrong, fut éclaircie par G. Cœdès lui-même dans l'édition de ce dernier texte[1]. Harṣavarman III est mort en 1080 et ceci est bien établi[2]. Dans l'hypothèse de G. Cœdès Jayarājacūḍāmaṇi, fille de Harṣavarman III, n'a pu naître au plus tard qu'en 1080. Or quand G. Cœdès fait naître Jayavarman VII en 1225, sa mère aurait eu au moins quarante-cinq ans, ce qui est assez peu probable.

C'est peut-être pour résoudre cette difficulté que G. Cœdès eut un moment tendance à remonter la date de naissance de Jayavarman VII vers 1120, mais il ne faisait ainsi qu'aggraver la contradiction. Si l'on se reporte à notre tableau généalogique on voit le danger de cette hypothèse. Fille de Harṣavarman III, Jayarājacūḍāmaṇi serait, au plus tard, de la génération de Dharaṇīndravarman Ier et de Jayavarman VI, soit celle des grand-parents de son mari Dharaṇīndravarman (II)[3] ! C'est assez peu croyable. Il est exact que Harṣavarman III fut détrôné en 1080 ou du moins vit sa succession usurpée par Jayavarman VI, chef de la maison de Mahīdharapura et dont Jayavarman VII a tiré gloire. Il est donc possible qu'on ait hésité à célébrer cette lignée dans la généalogie de sa fille. Mais on devine mal, si on le désigne, pourquoi on n'aurait pas utilisé, selon la règle constante, son nom posthume de Sadāśivapada[4].

Il n'y a en réalité aucune nécessité à faire de Harṣavarman III le père de Jayarājacūḍāmaṇi, et nous maintiendrons un Harṣavarman (IV) à ce poste. Celui-ci semble avoir régné si l'on se réfère à la st. X des stèles de Tâ Prohm et de Preah Khan, et surtout en opposition avec les titres plus modestes conférés à Dharaṇīndravarman II. Mais pas plus que pour ce dernier roi je n'en suis persuadé. On a déjà utilisé pour le père de Jayavarman VII la stèle du Pr. Tor K 692. L'auteur de ce texte dit que Jayavarman VII érigea un *vihāra*, creusa un étang et dressa dans ce sanctuaire de la famille de Bhūpendrapaṇḍita, une statue de son propre grand-père maternel : st. XXV, XXXVI, XXXIX et XL. La « statue en or incomparable : *anupamāṃ pratimāṃ suvarṇām* » devait être un bien modeste bronze doré si l'on étudie ce pauvre sanctuaire en latérite[5], et cela confirme le rôle effacé de Harṣavarman (IV)

J'ai dit plus haut qu'en choisissant parmi les deux lectures possibles du chronogramme celle de 1189, nous nous rapprochions de la date de consécration de Tâ Prohm : 1186, et qu'il était normal de voir plus spécialement à cette époque célébrée la famille maternelle de Jayavarman VII. Or il est remarquable que dans ce texte la st. XXV dise simplement « à l'image de feu le père de sa propre mère : *svarggasvakīya-jananīśānusārīm* ». G. Cœdès écrit qu'il s'agit de Harśavarman III, en vertu de la thèse qu'il a adoptée. Mais on soulignera que ni le nom posthume, ni les titres royaux ne sont utilisés ici, et la gêne qu'aurait pu éprouver le roi ou ses scribes à évoquer Harṣavarman III, roi sivaïte, n'est pas à retenir pour ce brahmane qui réussit le tour de force de ne pas même laisser soupçonner le bouddhisme de Jayavarman VII... On ne saurait davantage invoquer les exigences de la poétique. Cette stance est en *vasantatilaka*, et le nom

(1) *IC*, IV, p. 175. Il adopte cette date de 1080 dans les *États hindouisés*, p. 280, sans pour autant, *ibid.*, p. 310, reviser l'identification du père de Cūḍāmaṇi avec Harṣavarman III.

(2) CŒDÈS, *Nouvelles précisions sur les dates d'avènement de quelques rois des dynasties angkoriennes*. *BE*, XLIII, pp. 12-16.

(3) Le tableau généalogique des *États hindouisés* est ambigu car pour des nécessités graphiques, il masque ce hiatus de générations. Afin de ne pas tomber dans le même travers, je soulignerai que mon propre tableau n'implique pas une harmonie rigoureuse des générations, mais simplement une stratification chronologique plus vraisemblable.

(4) Stèle de Samrong K 258, *IC*, IV, p. 175; K 254, *IC*, III, p. 190, etc. Ajoutons que K 205, de Baset, *IC*, III, p. 3, dit qu'Harṣavarman III était « époux d'Umā ». Pris au pied de la lettre, ce serait donc le nom de son épouse. Mais il a pu en posséder plusieurs, dont une Kambujarājalakṣmī. De plus c'est probablement une formule du genre Bhūpatiśvara, etc.

(5) *IC*, I, p. 227 sv. Pour le prasat Tor : *BE*, XXXV, 2, *chronique*, pp. 616-618. Toutefois, je me demande si l'interprétation de Cœdès est bien exacte, et si le *vihāra* et la statue en or ne sont pas Preah Khan, et l'étang, le *baray* de ce temple ?

d'Harṣavarman III pouvait être parfaitement utilisé, par exemple *śrīharṣavarmmadharaṇīpatiśānusārīm*, sans autre difficulté.

D'une façon plus générale on soupçonne, selon un procédé courant, la volonté d'exalter rétrospectivement les ascendants de Jayavarman VII, et d'autant plus que ce roi avait moins de titres. Ainsi en Chine la plus haute récompense que pouvait conférer l'Empereur était l'annoblissement des ancêtres d'un fidèle serviteur[1].

Cet examen critique de nos sources aura malheureusement dégagé peu de faits concrets. En particulier nous n'en savons pas davantage sur le successeur immédiat de Sūryavarman II. Celui-ci est attesté pour la dernière fois dans une inscription khmère en 1145[2], en 1147 par les textes chinois, en 1148 par les documents chams et s'il fut bien l'instigateur de l'expédition contre le Champa et le Dai-Viet, au cours de laquelle il aurait disparu en 1150[3]. Quel fut son remplaçant sur le trône d'Angkor, si nous refusons d'y asseoir Dharaṇīndravarman II ?

F. D. K. Bosch avait suggéré que ce pouvait être le V.K.A.Ś. Jayasiṅhavarman du défilé historique d'Angkor Vat[4]. Il croyait, d'après une mauvaise lecture d'Aymonier, que ce personnage possédait plus de parasols que Sūryavarman II, ce qui serait inadmissible quand on sait l'importance de ces signes honorifiques pour les Khmers. Il se demandait donc s'il ne s'agissait pas du successeur ou du moins du père du successeur, ce dernier (auteur des bas-reliefs) ayant ainsi cherché à exalter son progéniteur. Il n'en est rien, et que ce soit sur son trône ou sur son éléphant, Sūryavarman II domine tout son entourage.

La remarque de M. Bosch m'a conduit à examiner néanmoins ces reliefs sous cet angle. L'importance de Jayasiṅhavarman est manifeste. Il apparaît en tête du défilé juste derrière les Syāṃ barbares déployés en éclaireurs, et il conduit l'avant-garde khmère « à travers la forêt de Lvo »[5]. Sūryavarman II est entouré de quinze parasols et de six écrans ; Jayasiṅhavarman de seize parasols et d'un écran. Tous les autres chefs n'ont qu'un écran (et encore : deux d'entre eux seulement) et de douze à cinq parasols. Surtout Jayasiṅhavarman conduit l'avant-garde. On sait que c'est traditionnellement le rôle du second roi, ou mieux « roi de l'avant-garde », souvent le frère ou l'héritier désigné du souverain régnant, et il est très possible que nous ayons là une indication. Malheureusement aucun recoupement ne permet de l'assurer et de toute façon, contemporain de Sūryavarman II, Jayasiṅhavarman ne peut guère lui avoir survécu très longtemps.

On ne doit pas pour autant négliger cette donnée quand on sait l'importance du pays de Lvo (Lavo) à cette époque. Plutôt que de le centrer sur Lopburi qui en perpétue effectivement le nom, on doit y voir la région de Pimay. Le temple de Pimay lui-même est le plus important monument khmer construit entre le Baphuon et Angkor Vat, et je le place actuellement avec une certaine précision sous le règne de Jayavarman VI. On le date traditionnellement de 1108, mais c'est qu'il existait à cette époque lorsque le K.A.Ś. Vīrendrādhipativarman de Chok Vakula y fit une importante fondation[6].

Ce personnage apparaît précisément sur le défilé historique d'Angkor Vat, ce qui nous confirme que la dynastie de Mahīdharapura vers ses débuts a probablement basé son pouvoir dans ce pays. G. Cœdès a fort justement fait remarquer qu'avant que Sūryavarman II n'ait assuré sa domination dans Angkor, le pays de Lavo prit peut-être quelque allure d'indépendance. Celui-ci envoya en 1115 une ambassade en Chine, puis de nouveau en 1155, soit juste après la mort de Sūryavarman II ce qui serait le signe d'un relâchement du pouvoir angkorien[7] ? En 1167 une inscription de Nak'on Savan parle d'un roi Dharmāśoka,

(1) Procédé, d'ailleurs, de tous les temps. Si sous nos rois la « savonnette à vilain » n'avait pas effet rétroactif, l'occupation favorite des généalogistes a toujours été de créer des ascendants fameux, de Charlemagne au « premier chrétien Lévi »... malgré les efforts de d'Hozier et les fureurs de M. le duc de Saint-Simon (qui, lui-même dans sa généalogie des Rouvroy...). On n'oubliera pas qu'un nom comme Kambujarājalakṣmī est lui-même forgé et « rétroactif » ainsi que l'a montré P. Dupont, *Tchen-la et Panduranga*, *BSEI*, 1er trim. 1949, XXIV, 1, p. 22, n. 3. Cœdès lui-même a souligné le caractère factice de ces généalogies, *Les Traditions généalogiques des premiers rois d'Angkor*, *BE*, XXVIII p. 138.

(2) K 200, *IC*, VI, p. 312. Et encore le roi n'y est mentionné que sous la rubrique 1138 A. D. et non dans le reste du texte se référant à 1145.

(3) Cœdès, *États hindouisés*, pp. 296-297, 301-302; *id*, *Mahīdharapura*, pp. 304 sv.

(4) F. D. K. Bosch, *Notes archéologiques*, *BE*, XXXII, 1, p. 19, n. 2.

(5) K 298-26 dans Cœdès, *BCAI*, 1911, p. 203.

(6) Cœdès, *L'épigraphie du temple de P'imai*. *BE*, XXIX, 2, pp. 345-352, et aussi K 954, *IC*. VII, p. 126.

(7) O. W. Wolters, *Tāmbraliṅga*. *Bull. London School of Oriental and Afr. Studies*, 1958, p. 605.

évidemment bouddhiste, qui pourrait avoir régné sur Lavo. On peut se demander, au passage, si nous n'aurions pas là une indication sur les voies empruntées par le bouddhisme pour se répandre dans le royaume de Jayavarman VII[1] ? On peut donc envisager une sorte d'émancipation du pays de Lavo, mais cela n'implique pas que le K.A.Ś. Jayasiṁhavarman fut le successeur de Sūryavarman II[2].

Enfin n'oublions pas que François Martini, se basant sur certains détails de l'armement d'un des personnages du défilé historique d'Angkor Vat et les rapprochant de la légende du Roi des Samrè, avait proposé d'y reconnaître le prince héritier, dont le temple funéraire aurait été Banteay Samrè. A supposer que cela fût, Banteay Samrè ayant été édifié à la fin de l'art d'Angkor Vat cette hypothèse ne nous donnerait guère qu'un règne très court.

Force nous est donc de nous contenter de Yaśovarman II, seul roi finalement attesté par nos textes. Il faudrait alors le faire régner de 1150 environ à 1165, date de sa mort et bien fixée[3]. Que savons-nous de lui ? A peu près rien. La st. CVIII du Pr. Chrung S.W., K 288, dit qu'il avait vaincu « l'obscurité du Daitya Tamas », le Bharata Rāhu de K 227 à Banteay Chmar. Nous savons qu'à cette occasion il fut défendu — ou plutôt : son palais fut protégé — par un prince royal Ś. Indrakūmara, dans lequel j'hésite à voir un fils de Jayavarman VII. Deux généraux furent tués dans la lutte, tous deux du pays de Vijaya. L'un était l'A.S. Dharadevapura, dont le fils vivait sous Jayavarman VII et doit avoir participé au culte de son père à Banteay Chmar. L'autre était le K.A. Arjunadeva qui est peut-être le Dhanañjaya d'Angkor Vat. Ce dernier fut manifestement un chef puissant, qui marche juste derrière Sūryavarman II.

Doit-on trouver là un recoupement à l'appui d'une succession directe de Yaśovarman II ? Du moins fallait-il que ce général, adulte sur les reliefs d'Angkor Vat vers 1150, ait été encore en âge de combattre sous Yaśovarman II ; et celui-ci semblerait ainsi avoir été aidé par de puissants féaux du roi précédent. En dehors de cela Yaśovarman II n'est plus mentionné qu'une fois dans la stèle du Phimeanakas, st. LXV-LXVI. S'il régna quelques quinze années nous ne savons rien de ses autres activités. Lui attribuer certains des édifices que nous plaçons vers la fin de l'art de Sūryavarman II serait pure devinette[4].

De son vainqueur Tribhuvanādityavarman nous ne savons guère plus, si ce n'est qu'il accéda au pouvoir en 1165 ; qu'il célébra en 1166 le premier anniversaire de sa prise de pouvoir par des sacrifices au K.J.Ś. Kālaparvata du Phnom Svam, et au K.J.Ś. Tribhuvaneśvara du K.J. Liṅgaparvata, c'est-à-dire très probablement Vat Phu[5]. Après une lutte qui a dû connaître plusieurs épisodes, dont une tentative par terre et une invasion par mer et par les Lacs qui réussit en 1177, le roi cham Jaya-Indravarman IV — lui-même usurpateur — brûla Angkor et tua ce souverain, qui aura donc régné douze ans. La seule autre mention de lui, commémorant d'ailleurs cette fin tragique, est la st. CVIII de la stèle K 288 du Pr. Chrung S.W.

Nous ne sommes pas mieux renseignés sur les origines de la famille de Jayavarman VII et sur les débuts de ce prince. Résumons les maigres données à notre disposition, et d'abord la généalogie de son père (voir tableau p. 142). Une sœur, anonyme, de Dharaṇīndravarman Ier et Jayavarman VI, fut la mère d'une Narendralakṣmī et de son frère puîné Mahīdharāditya. Celui-ci « vainqueur des guerriers ennemis », oncle de Sūryavarman II et père de Dharaṇīndravarman (II), n'apparaît que dans les généalogies de Tâ Prohm et de Preah Khan — st. XIV — reprises par les stèles des Pr. Chrung. Il ne semble pas que nous le retrouvions ailleurs.

Il épousa une Rājapatīndralakṣmī qui « résidait » à Rājapatīśvaragrāma : st. XV de Tâ Prohm. Jayavarman érigea plus tard un Sugata à Rājapatīśvara, selon la st. CXIII de Preah Khan. Sa famille maternelle habitait Jayasuvīrapurī de la st. XV du Pr. Chrung S.W. K 288, dite Śrī Suvīravatī dans la st. XV de Preah Khan. Jayavarman VII consacra un de ses Buddha Mahānātha dans la ville de Jayavīrapurī (Preah Khan, st. CXVII), et il nomme cette ville de Śrī Suvīrapurī comme terminus de la voie bordée de *dharmaśālā* et menant au Nord-Est d'Angkor (Preah Khan, st. CXXIV). Celle-ci est à peu près certainement

(1) Mais à ce sujet voir K 860 (*IC*, V, p. 280) sur le bouddhisme dans la famille maternelle des épouses de Jayavarman VII.

(2) Cœdès, *Nouvelles Données épigraphiques sur l'histoire de l'Indochine centrale. JA*, 1958, CCXLVI, p. 139. Si le nom avait quelque valeur traditionnelle locale, on notera l'existence d'un roi Siṁhavarman dans cette région dès le VIIe siècle, d'après les inscriptions du Phu Khiao Kau K 404, *IC*, VII, p. 73.

(3) Cœdès, *Mahīdharapura*, pp. 304 sv.

(4) Cœdès, *Mahīdharapura*, p. 307, 316 sv., et *infra*, p. 253.

(5) K 418, Cœdès, *Mahīdharapura*, p. 305.

la chaussée de Vat Phu et nous avons donc toutes raisons de localiser Java°- ou Suvīrapurī/vīravatī vers le Vat Phu, dans le Bassak. En effet nous connaissons encore un K.A. Guru Suvīra honoré à Sambhupura dès 803 A.D.[1] et nous allons voir plus loin en détail les prétentions dynastiques de Jayavarman VII l'intéresser à cette région.

Du côté de Cūḍāmaṇi, princesse de Jayādityapura d'après K 485, les informations sont à peine plus fournies. Fille de Harṣavarman, IV pour nous, elle descend par ce dernier de Bhavavarman Ier, et on devine ce qu'en vaut l'aune. Par sa mère Kambujarājalakṣmī elle remonte en ligne maternelle à Śreṣṭhavarman Ier, fils de Śrutavarman roi de Śreṣṭhapura[2]. Tout ceci nous ramène encore dans le pays de Bassak. Nous avons vu que Jayavarman VII érigea une statue « en or » de ce grand-père maternel au pr. Tor[3]. Il ne me semble pas avoir retrouvé ces ascendants spécialement honorés dans les autres chapelles de ses monuments ; sans doute Tâ Prohm y suffisait-il.

Sur Dharaṇīndravarman (II) que je me suis efforcé de découronner, et sur Jayarājacūḍāmaṇi en laquelle je me refuse à voir une fille de Harṣavarman III[4], nous ne savons rien de plus. Nous les avons rendus, après G. Cœdès, à la génération de Sūryavarman II, mais nous n'avons apporté aucune indication sur leurs activités, et nous ne savons pas même la date de leurs morts, si ce n'est qu'elles remontent nécessairement avant 1191 et 1186.

G. Cœdès avait suggéré qu'on pouvait « avec quelque vraisemblance attribuer à Dharaṇīndravarman II les parties les plus importantes du Preah Khan de Kompong Svay »[5]. C'est chronologiquement plausible si nous le faisons vivre au tout début du siècle. Mais j'en doute, ou alors c'était un simple compagnon de Sūryavarman II. En effet, je crois pouvoir montrer que le sanctuaire central, les enceintes I et II du Preah Khan 173, le Baray et la grande enceinte d'eau de la cité du Preah Khan remontent aux premières années du XIIe siècle. Mieux, l'implantation de ce temple exactement à la même latitude qu'Angkor Vat, la chaussée bordée de temples d'étapes qui les relie me font penser à la ville où résida Sūryavarman II durant sa lutte pour le pouvoir, et qu'il acheva en même temps que son temple-montagne dans Angkor[6].

M. J. Boisselier a proposé, je crois[7], d'attribuer Beng Mealea à Dharaṇīndravarman. Là toujours c'est parfaitement possible quant aux dates et ce prince serait alors légèrement moins âgé que Sūryavarman II, la construction de ce monument se plaçant vers la fin de son art. Il y aurait un argument de poids : Beng Mealea est bouddhique ; mais j'imagine mal que cet immense ensemble, sans doute le plus considérable par le travail après Angkor Vat, si proche de la capitale, commandant les carrières de grès et toutes les voies vers l'Est, ait pu se faire sans au moins l'assentiment du maître d'Angkor. Ou alors il faut le placer après 1150, mais ce serait à Yaśovarman II que nous devrions l'attribuer. Est-il également bien vraisemblable que cette œuvre impressionnante, consacrée au culte que Jayavarman VII a fait triompher, soit oubliée par ce roi dans la st. XVII de la stèle de Preah Khan où il évoque le bouddhisme de son père[8] ?

Et nous restons dans la même ignorance sur les débuts du roi. En toute objectivité, dès lors que l'on renonce à y voir le petit-fils en ligne maternelle de Harṣavarman III, on peut le faire naître n'importe quand au cours de la première moitié du siècle, et par exemple avant 1225 au plus tard comme le propose G. Cœdès. J'ai tenté de montrer que c'était là une conjecture qui ne me semblait actuellement pas étayée et ne faisait, en tout cas, que compliquer le problème. Tout ce que l'on peut dire, à mon sens, est qu'il est né au plus tard avant 1140-1145. Il est bien établi qu'il revint du Vijaya en 1165-66 pour trouver Yaśovarman II mort et le trône occupé, et il était évidemment adulte dès cette date. Le choix n'a sans doute guère de conséquences. Je préfère pourtant cette chronologie courte[9] parce qu'elle est prudente et

(1) *IC*, III, p. 170 ; K 124.

(2) Pour tous ces rois, voir P. DUPONT, *Études sur l'Indochine ancienne*, I. *BE*, XLIII, pp. 17-55. Jayādityapura se retrouve dans la stèle des hôpitaux de Say Fong K 368. C'est le pays d'origine de Bhūpendrapaṇḍita du Pr. Tôr.

(3) *Supra*, p. 145 ; ajoutons, ce qui est amusant, qu'en échange tous les Bhūpendrapaṇḍita sont divinisés à Preah Khan, K 629 *in* CŒDÈS, *Épigraphie Jayavarman*, p. 115.

(4) Je suis pleinement conscient de mon impiété envers Jayavarman VII dont je voudrais découronner le père et le grand-père maternel et contester la surprenante longévité... Ces pages seront mon offrande expiatoire.

(5) CŒDÈS, *États hindouisés*, p. 299.

(6) B. P. GROSLIER, *La cité du Preah Khan*, *op. cit.*, et *infra*, p. 150.

(7) Dans une communication à la Société asiatique que je ne connais pas et qui n'a pas été, je crois, publiée. J'en retrouve la trace dans P. STERN, *Les Monuments...*, pp. 178 et 209.

(8) *Infra*, p. 258, on verra que c'est à Sūryavarman II qu'il faut revenir.

(9) Toute histoire qui se respecte, si elle ne dispose pas de cette merveilleuse panacée contre la paresse qu'est une date de Kaniṣka, se doit d'avoir au moins une chronologie courte et une chronologie longue.

aussi — mais est-ce bien un argument ? — raisonnable. Il est plus facile de faire monter sur le trône en 1181 un Jayavarman VII qui aurait entre trente-cinq et quarante ans, en gros. On peut même le faire vivre si on le désire jusqu'en 1219, ce qui lui donnerait entre soixante-quinze et quatre-vingt ans. A ce propos rappelons que l'inscription K 128 de Sambor, si elle est bien datée de 1204, montre qu'il régnait à cette date, et que la stèle du Prasat Lich K 453, de 1206, semble bien le nommer et nous donnerait la date khmère la plus basse actuellement connue pour ce roi[1].

Si nous le faisons naître entre 1140-1145 par exemple, et si son père n'avait pas succédé à Sūryavarman II, on comprend mieux qu'il n'ait eu aucune chance de prétendre au trône vers 1150 à la mort du grand roi, ce que sa naissance avant 1225 laisserait inexpliqué. G. Cœdès avait quelque tendance à voir dans Jayavarman VII jeune prince, un fidèle de Yaśovarman II. Il se fondait essentiellement sur l'identification en tant que fils de Jayavarman VII de Śrīndrakumāra tueur de Bharata Rāhu, et supposait que le roi était revenu du Vijaya pour défendre le souverain légitime. Tout cela est conjecture ; je ne crois guère à cette paternité ; et on peut aussi bien soutenir que le roi futur revint en fait pour tenter sa chance. On comprend mieux qu'il ait échoué s'il était plus jeune, et sa «longue patience» n'est peut-être autre chose que nécessité faite loi.

LES DÉBUTS DU ROI

Sur la jeunesse de Jayavarman VII nous ne sommes guère mieux renseignés. Nous ne le saisissons que lorsqu'il était vers 1165 au Vijaya. Qu'y faisait-il ? A dire le vrai nous n'en sommes pas certains. On suppose qu'il guerroyait selon l'interprétation de G. Cœdès fondée sur la stèle K 485 du Phimeanakas. Encore doit-on souligner que les passages utilisés sont à peu près entièrement ruinés, et malgré toutes mes tentatives je ne vois pas qu'on en puisse tirer davantage que G. Cœdès[2]. Or que lisons-nous : st. XXXVI on parle des Cāmpa ; les st. XXXVIII-XXXIX évoquent le « chemin pénible », sans doute parcouru par le roi, et « l'océan des armées ». Plus loin seulement la st. LXV dit que le roi revint du Vijaya en toute hâte, au moment où Tribhuvanāditya renversait Yaśovarman II.

La stèle est un éloge de Jayarājadevī et de ses vertus. Toute la première partie, après la *praśasti* du roi, est consacrée aux pratiques ascétiques et aux chagrins de son épouse ; seul le contexte fragmentaire que nous venons de voir permet de supposer qu'elle s'y est livrée lors de cette expédition au Vijaya. On pourrait tout aussi bien y voir l'évocation des angoisses de la reine durant la période qui suivit 1177, autrement dramatique sans doute, car elle vit Jayavarman VII luttant pour établir son pouvoir et chasser les Chams. C'est ce que Louis Finot pensait, et rien ne le contredit formellement[3].

En fait, comme G. Cœdès, je pencherais pour une expédition militaire au Vijaya vers 1165. Le « chemin pénible » de K 485, st. XXXIX, me semble correspondre à l'épisode de K 227 à Banteay Chmar, que je pense pouvoir identifier sur un relief du Bayon au début du cycle de la vie du roi. Ce n'est qu'un faisceau de conjectures cependant, et tout ce qu'elles ont en leur faveur est qu'elles semblent convergentes. Si mon interprétation est correcte, la seconde partie de K 227, à Banteay Chmar raconte cette aventure de Jayavarman VII, surpris dans un défilé par les Chams et sauvé par le sacrifice de deux chefs originaires de Vijayapura. L'un d'entre eux, le K.A.Ś. Vardhana, pourrait être le chef militaire qui accompagne Sūryavarman II sur les reliefs d'Angkor Vat[4]. Rien d'impossible, chronologiquement, à ce que Jayavarman VII jeune prince lors de sa première équipée, ait été assisté d'un général du règne de Sūryavarman II. Ceci impliquerait qu'il était demeuré très près de la cour, où son père Dharaṇīndravarman II a pu vivre.

De même et comme manifestement cette expédition ne fut pas un succès, on comprendrait mieux que le prince revenant blessé d'une sévère échauffourée n'ait pu renverser Tribhuvanādityavarman. La

(1) *IC*, III, p. 116.
(2) *IC*, II, p. 161 sv.
(3) L. Finot, *BE*, XXV, p. 373, 379.
(4) Cœdès, Finot, Goloubew, *Le Temple d'Angkor Vat.* Paris, van Oest, 1929-1932, vol. III, pl. 566 donne une excellente photographie de ce seigneur.

prise de pouvoir de celui-ci semblant assez bien datée de 1165, on aura sans doute remarqué que je préfère situer vers 1165-66 le retour de Jayavarman VII, car rien ne prouve qu'il put regagner sur le champ le Cambodge, et quelques délais expliqueraient encore mieux que l'usurpateur ait pu assurer sa main-mise sur Angkor. Et tout ceci serait également plus compréhensible si Jayavarman VII n'était qu'un homme jeune. En pratique, dans l'ignorance quasi totale où nous sommes, ces précisions sont assez illusoires.

Que fit le prince entre 1165 et 1177 ? Il a pu tout aussi bien vivre à la cour de Tribhuvanāditya, pour ce que nous en savons. M. P. Stern a proposé de le faire résider au Preah Khan dit de Kompong Svay, en semi-exil ou en roitelet indépendant[1]. Il fonde cette hypothèse sur le fait qu'on trouve là « les adjonctions les plus considérables ajoutées dans l'art khmer à un seul monument du style du Bayon[2]..., les premières adjonctions importantes exécutées sur l'ordre de Jayavarman VII », et que « ... ces adjonctions furent effectuées toutes vers le même moment ». Je crains de ne pouvoir souscrire à ces assertions. Les adjonctions que l'on peut attribuer à Jayavarman VII au Preah Khan, plus nombreuses d'ailleurs que M. Stern ne le soupçonnait, peuvent ainsi se répartir :

— au Preah Khan 173, les édicules B et BB, dont j'ai montré que ce sont des abris de stèles et qui pourraient en fait même remonter un peu plus haut, ou constituer les premières manifestations de l'art nouveau ; la terrasse de la cour II Est, et peut-être déjà le Preah Thkol, les terrasses devant les entrées II, le tout se situant à la première période que M. Stern discerne dans cet art, et que nous suivrons ici pour simplifier l'exposé ;

— viennent ensuite l'enceinte III, ses pavillons d'entrée, ses chaussées et sa douve ; le Preah Damrei 176, la *dharmaśālā* 177, sans doute au Preah Khan 173 les édifices L et A de la cour II Est, puis un peu après les édifices AA et GG. Cet ensemble se situerait dans la phase de transition et au début de la seconde période de M. Stern ;

— enfin nous avons, outre diverses modifications, le prasat Stung 178, qui n'est pas antérieur pour moi ni aux tours à visages du Bayon, ni aux tours à visage ajoutées à Banteay Chmar, et resta inachevé. Il doit être de la dernière phase. Quant au pr. Ô Chheu Teal Thom 179 il viendrait encore après, si même on doit le placer sous le règne.

Ces adjonctions sont certainement importantes et significatives, peut-être même dans le cas du Preah Thkol décisives pour l'évolution de l'art, mais on ne saurait les considérer comme « preuves » dans le sens proposé par M. Stern. Il n'est même pas prouvé qu'elles ont été commencées avant les premiers travaux d'Angkor, voire de Banteay Chmar. L'argument de dimension n'est pas davantage fondé. Même les plans de M. Mauger[3] auraient permis d'éviter ces contre-vérités. L'enceinte III du grand Preah Khan (1100 ×700 m) avec ses pavillons, ses chaussées et ses douves, est à peine plus grande que l'enceinte IV de Preah Khan d'Angkor (1000×600 m) et représente beaucoup moins de travail. La totalité des autres constructions de Jayavarman dans la cité du Preah Khan correspond, à quelques mètres cubes près, à Banteay Kdei, moins son enceinte III, ou si l'on préfère à Banteay Kdei — sans sa troisième enceinte — enfermé dans l'enceinte IV du Preah Khan d'Angkor[4].

On voudra bien croire que, dans ces estimations, je me fonde sur les relevés topographiques et monumentaux — y compris les élévations et les coupes — complets qui ont été exécutés ces dernières années. Mais je dois souligner que je n'attache aucune valeur à ce genre de comparaisons, du moins présentées de cette façon. Je les ai rapidement utilisées ici parce qu'on les invoquait, et qu'il est toujours utile de

(1) P. Stern, *Les monuments...*, pp. 87 sv.

(2) M. Stern ajoute même, p. 86, « ou même à un seul monument (de l'art khmer)... antérieur ». Là encore, c'est beaucoup dire. Jayavarman IV ajoute au noyau primitif de Koh Ker (pour moi le pr. Kraham et les tours de la cour I), l'enceinte II, puis l'enceinte I, puis le *prang* et son enceinte... Entre Jayavarman V et Sūryavarman Ier, et dans le même laps de temps qu'entre le Preah Khan 173 de l'art d'Angkor Vat et Jayavarman VII, on a ajouté l'enceinte du palais royal au Phimeanakas, puis les Khleang, puis le Baphuon. En réalité les adjonctions sont une constante de l'art khmer comme on commence à le réaliser et ceci à Angkor ou à l'extérieur : cf. Pr. Vihear, V. Phu.

(3) H. Mauger, *Le Preah Khan de Kompong Svay*, *BE*, XXXIX, pp. 197-220.

(4) Car l'assertion de M. Stern n'est pas davantage vérifiée pour les fondations de Jayavarman VII à Angkor même. L'ensemble des adjonctions aux noyaux primitifs de Tâ Prohm et de Preah Khan est, pour chacun de ces temples, plus considérable que tout ce que le roi fit au Preah Khan, pour ne pas parler de l'enceinte d'Angkor Thom...

définir ce dont on parle. Mais elles ne signifient rien, ni pour la durée de l'œuvre, ni surtout pour juger de l'importance historique relative des monuments. Car il est bien évident, dès lors qu'on se place dans le contexte économique et que l'on pèse les difficultés et les conditions d'exécution, que les chiffres n'ont qu'une valeur toute relative. Exécuter l'enceinte III au Preah Khan de Kompong Svay, dans une région peu peuplée, peu fertile et récemment mise en valeur, est autrement plus difficile que de faire monter l'enceinte IV du Preah Khan d'Angkor au cœur de la richesse khmère et avec tous les ouvriers d'expérience réunis sur place.

Ceci dit, le Preah Khan de Kompong Svay reste nettement moins important que Banteay Chmar avec ses enceintes, sa galerie des bas-reliefs, etc. Si l'on ajoute qu'au Preah Khan de Kompong Svay la ville, le Baray et l'énorme temple du style d'Angkor Vat existaient déjà, le travail entrepris là par Jayavarman VII est loin de répondre à celui de Banteay Chmar créé à peu près de toute pièce. Surtout le Preah Khan semble avoir été pratiquement abandonné dans la troisième phase de cet art, sauf pour le prasat Stung[1], et aucune autre activité de Jayavarman VII n'y apparaît. Pas même une adjonction de « salle-passage », c'est-à-dire de chapelle, aucune inscription dédicatoire. En contraste la poursuite des travaux à Banteay Chmar est remarquable et en tout premier lieu la galerie des bas-reliefs, aussi importante que celle du Bayon. Il faudra expliquer cette différence.

Car de même que pour le Preah Khan de Kompong Svay mais en sens contraire, M. Stern ne semble pas avoir réalisé l'ampleur de Banteay Chmar, ni surtout sa richesse. Il place ce temple tout entier dans sa « deuxième période »[2]. Or les faits sont beaucoup plus complexes. Le noyau central, soit le sanctuaire et l'enceinte de la cour centrale I, sont parmi les toutes premières constructions de Jayavarman VII, si même elles ne lui sont légèrement antérieures. Puis furent rajoutées en sectionnant les galeries du premier périmètre, des entrées venant flanquer les tours d'accès axiales primitives dont on a, en même temps, entièrement enrobé la base (de même que celle du sanctuaire central), de demi-galeries flanquantes qui portent les figures féminines de la seconde époque. Mais celles de la première période sont conservées à l'intérieur. On a de même construit une cour Est et une cour Ouest appuyées sur les tours d'angles de la cour centrale primitive réutilisées dans ce but, et c'est là que se dressaient les statues des généraux divinisés. On a encore construit un vaste préau à l'Est, la galerie des bas-reliefs et l'enceinte III, les édifices cruciformes flanquants la cour centrale au Nord, à l'Ouest et au Sud, puis des « galeries passages », des chapelles annexes, des tours à visages, etc. pour ne pas parler du Mébon et d'autres édifices.

En réalité je pense que l'opinion de M. Stern sur « l'importance » des constructions de Jayavarman VII au Preah Khan de Kompong Svay, est fondée surtout sur la grandeur de l'espace organisé, sur la clarté du plan et son ampleur, enfin sur le fait que dans cette steppe arborée les monuments, bien conservés, ressortent nettement, et tout spécialement l'enceinte III. Il en serait de même s'il avait vu Banteay Chmar dégagé, avec ses enceintes successives, ses entrées, son baray et son Mébon. Reste, il est vrai, que le Preah Khan de Kompong Svay est particulièrement bien implanté, et que les adjonctions de Jayavarman VII ont habilement utilisé ce trait. Mais le mérite en revient à la première ville de l'art de Sūryavarman II, distribuée sur un axe Est-Ouest de plus de six kilomètres qui n'a d'équivalent qu'à Angkor Vat et à Beng Mealea. Peut-être, également, n'a-t-on pas réalisé toute l'ampleur de ce premier Preah Khan 173 ? La galerie II mesure 237×186 m, plus que la galerie des bas-reliefs d'Angkor Vat (215×187 m) pour une même élévation[3], soit un volume équivalent de construction, et bien davantage que la galerie extérieure de Beng Mealea qui se déploie sur 181×152 m.

Ceci posé je partagerais volontiers l'opinion de M. Stern. Je pense que le rôle de la cité du Preah Khan dans les luttes avec le Champa a été essentiel, et je trouverais là une explication du séjour de Jayavarman VII dans cette cité. On y a découvert en 1958 une tête de Jayavarman VII, qui semble plus jeune que l'homme mûr des statues d'Angkor et de Pimay. Soyons prudents en la matière, car ces jugements subjectifs sont toujours délicats à manier, et peuvent tenir en partie à la qualité et à l'état de fraîcheur de l'œuvre. Je suis

(1) Et *a fortiori* si l'on voit dans ce temple, comme M. Stern, une préfigure des tours à visages du Bayon...

(2) P. STERN, *Les Monuments...*, pp. 109. J'ai — et je le regrette — fort mauvais grâce à ne pas suivre sur ce point cet auteur qui a bien voulu insister généreusement sur ma modeste contribution sous forme de documentation. Celle-ci, établie en 1937 par George Groslier, est fondamentale. Mais il faut l'interpréter, et si possible sur place. Voir aussi *infra*, pp. 273-4.

(3) Sauf le soubassement, moins important et, bien sûr, les entrées moins développées.

d'autant plus disposé à considérer cela comme un argument que je viens précisément de m'efforcer de rajeunir Jayavarman VII, et que je crois avoir été le premier à souligner ce qu'apportait cette tête quant à cette hypothèse[1].

Surtout je pense que le noyau initial de Tâ Prohm est une sorte de modèle réduit de l'enceinte I du Preah Khan[2]. La copie est remarquable, jusqu'aux détails de l'architecture si particulière des tours-sanctuaires, jusqu'au revêtement complet de stuc doré, car je viens d'établir que le sanctuaire central du Preah Khan 173 était entièrement plaqué de bronze doré, à l'extérieur comme à l'intérieur. Je vois donc là une sorte de représentation à valeur rituelle de la première résidence de ce roi, manifestant ainsi sa prise de pouvoir dans la capitale des capitales. Il n'est pas impossible, au surcroît, que ce ne soit pas là le premier exemple de ce procédé.

Sans entrer plus loin dans ces discussions[3] je dirai donc que je partage l'opinion de M. Stern reprise par G. Cœdès et ferais volontiers résider Jayavarman VII entre 1165 et 1177 au Preah Khan de Kompong Svay, sans dissimuler que ce n'est actuellement qu'une hypothèse, et sans négliger le fait qu'autant de bons arguments pourraient être invoqués en faveur de Banteay Chmar, étape principale et véritable ville d'avant-garde vers le pays de Lavo. Même la statue du roi n'est pas décisive sur ce point. Si, comme je le crois, les portraits du roi étaient associés aux bouddha mahānātha, nous savons par un texte qu'un de ces derniers figurait à Banteay Chmar, ce qui est plus que ce que nous pouvons dire pour le Preah Khan.

Nous n'avons de toute façon aucune information sur la vie du futur roi entre 1165 et 1177. Puisque nous avons retenu l'interprétation de G. Cœdès pour la stèle du Phimeanakas, nous posons qu'il avait épousé Jayarājadevī dès 1165 au moins, et la vie comme les actions de cette reine ont été fort bien analysées par cet auteur[4]. Peut-être le roi s'était-il déjà converti au bouddhisme, et par tradition familiale, et sous l'influence de sa belle-sœur Indradevī, qu'il épousa plus tard (quand ?) après la mort de sa « première reine »[5]. Mais nous avons sans doute quelques tendances à nous laisser entraîner par cette stèle parce que c'est le seul texte détaillé que nous possédons. Or elle fut rédigée au plus tôt après 1191, puisqu'elle nous rapporte des donations de Jayarājadevī à Preah Khan consacré à cette date. Et faut-il prendre pour exclusifs ces louanges, et le rôle des deux sœurs ? Peut-être bénéficient-elles d'être les seules dont l'autobiographie, fort peu désintéressée, nous soit parvenue.

Jayavarman eut au moins une autre épouse tout aussi « principale », et quelques autres dont le rôle a pu être important. La stèle de Tâ Prohm fut rédigée par un de ses fils : Śrī Sūryakumāra dont nous ne savons rien, si ce n'est que pour être en mesure à cette date de composer un tel texte (et qu'on le lui ait confié) il était né au plus tard avant 1166. Il est vrai que j'ai éprouvé quelques doutes sur les dates exactes de la rédaction de ces deux grandes stèles[6]. L'auteur cette fois de la stèle de Preah Khan est aussi un « prince héritier », Śrī Vīrakumāra, qui nous dit lui être le fils de la « principale épouse » de Jayavarman VII : Rājendradevī. Celle-ci apparaît d'ailleurs au Bayon même[7].

Et puisque nous en sommes à cette famille, je ne puis laisser de suggérer une dernière interprétation possible. Revenons à notre Śrī Indrakumāra divinisé à Banteay Chmar. La st. XIII de la grande stèle du Phimeanakas dit : XIII a) *sahasradarśanaḥ prāpto lokapālai⏑-⏑laiḥ*, que G. Cœdès traduit : « C'est avec l'aide du gardien du monde qu'(Indra) aux mille yeux (a dompté les démons)[8] », b) *tejonujena yo duṣṭadaityeṣu dama[naṃ vya]dhāt* : G. Cœdès lit « mais lui (Jayavarman VII) c'est avec l'aide de son éclat

(1) Je rectifierai légèrement sur ce point G. Cœdès, p. 191 de son article sur *Le portrait dans l'art khmer*, *Arts asiatiques*, 1960, VII, 1. Il a été sans doute mal informé ; au demeurant ceci n'a aucune importance, les idées, surtout si elles risquent d'être fructueuses, étant faites pour circuler.

(2) M. Stern a bien vu que les figures féminines de cette partie de Tâ Prohm sont les premières de l'art de Jayavarman VII et procèdent du style d'Angkor Vat. Mais le cheminement, plus complexe, n'est pas exactement celui qu'il suggère. P. Stern, *Les Monuments...*, p. 19 et 97. Le fait essentiel est cette volonté de reproduire dans Angkor le temple central du Preah Khan 173.

(3) Je regrette de devoir présenter sèchement ces observations. Elles devraient paraître peu après ces lignes dans le travail sur la *Cité du Preah Khan* déjà évoqué. J'y développe les données à l'appui de cette thèse, bien plus nombreuses que ce que j'ai dit ici.

(4) *IC*, II, p. 162.

(5) On consultera sur ce point K 86, que Cœdès hésite quelque peu à ne pas attribuer à notre roi, et qui en tout cas pourrait donner de précieuses indications sur le bouddhisme dans cette famille.

(6) *Supra*, p. 119.

(7) Est-ce seulement un hasard si le prince rédacteur de la généalogie « maternelle » de Tâ Prohm donne sa filiation avec le roi, tandis que celui qui compose la généalogie « paternelle » du Preah Khan la donne en lignée utérine ? *Infra*, pp. 186, 218.

(8) Mieux : « aux mille regards ».

qu'il a dompté ces démons qui étaient ses ennemis ». Il fait observer en note[1] que le *tejonujena* du texte « par son frère puîné l'éclat » n'a pas de sens, et propose de restituer : *tejonudena* : « par l'impact de son éclat ». Or reportons-nous à la st. CVIII du Pr. Chrung Sud-Ouest, K 288. Elle nous dit que Yaśovarman II « avait vaincu l'obscurité du Daitya » ... *Yaśovarmmanaḥbhūma daityalamojayāt* ». G. Cœdès a montré, et nous l'avons suivi, que ceci faisait allusion au Bharata Rāhu, le *daitya*, ou mieux *daitya tamas* = Rāhu[2].

Pourquoi ne pas lire mot à mot ce passage de la stèle du Phimeanakas[3] ? Nous traduirions alors : « mais lui (Jayavarman VII), grâce à son frère puîné *(anujena)* étincelant (comme un tranchant : *tejas)*, il a imposé son pouvoir *(damana)* sur les Daitya malévolents (*duṣṭa*, oublié par Cœdès[4]) ». *Tejas*, de plus, a une valeur bouddhique au sens « d'énergie vitale, spirituelle »[5] qui n'est peut-être pas sans intérêt utilisée pour un frère de Jayavarman VII. Rapprochons, à l'appui de cette interprétation, la st. XCVI de la même stèle K 288, qui fait allusion manifestement à cet événement et qu'on n'a pas utilisée à cet égard : « Rāhu, qui a bu l'ambroisie, a eu une moitié de son corps coupée », et de fait Rāhu est bien « tranché », séparé de son corps.

Dès lors, Ś. Indrakumāra serait le frère puîné de Jayavarman VII. Tous nos problèmes de chronologie sont résolus et dans le sens que je proposais. Un frère cadet de Jayavarman VII a tout aussi bien pu que son aîné naître vers 1140, et combattre pour Yaśovarman avant 1165. L'importance qu'on lui accorde à Banteay Chmar devient compréhensible, de même que l'épisode du Bharata Rāhu est normalement figuré sur les bas-reliefs de ce temple. Un argument supplémentaire peut être apporté. La mère de Jayavarman VII est spécialement honorée à Banteay Chmar où elle avait sa statue, sous le nom de Kanloṅ Vraḥ pāda K.A.Ś. Dharaṇīndra (rājeśvarī) et sous l'égide de la K.J.Ś. Trailokyarājacūḍāmaṇi[6]. En dehors de cela la reine n'apparaît que dans les textes du Bayon, de Preah Khan et de Tâ Prohm, des prasat Chrung et de la grande stèle du Phimeanakas (K 485) c'est-à-dire à Angkor, dans les récits généalogiques et dans son temple funéraire, bien sûr, celui de son époux et de son fils. Encore sa statue n'est-elle formellement attestée qu'au Bayon, à Tâ Prohm et à Preah Khan. Est-ce un hasard que cette unique mention dans un temple extérieur où le frère de Jayavarman VII, et donc selon toute probabilité son fils à elle, est spécialement honoré ? J'en doute, encore qu'on doive admettre que dans l'hypothèse de G. Cœdès, Śrīndrakumāra serait son petit-fils.

Un seul regret à exprimer si cette interprétation devait être vérifiée. Nous constaterions, à prendre Ś. Indrakumāra au sens littéraire de « prince héritier », que ce frère de Jayavarman VII aurait été promis au trône, et un esprit critique dirait que le roi a particulièrement apprécié de pouvoir le célébrer... mort, à Banteay Chmar. Mais c'est aussi bien un nom de Skanda, normalement appliqué à ce jeune héros. Et surtout, Śrīndrakumāra c'est Śrī, Indra, kumāra, le fils d'Indra, ce qui renforcerait pleinement notre interprétation de K 485-XIII où Indra est donné en premier terme du distique[7].

(1) *IC*, II, p. 174, n. 2. G. Cœdès, sur ce point, corrigeait L. Finot qui dans la première traduction de ce texte, *BE*, XXV, 3-4, p. 386, avait rendu « mais lui par son frère puîné Tejas (Éclat) imposa son joug à ces démons : les ennemis ». Ainsi Finot avait esquissé ma propre interprétation. Ajoutons que le rapport *tejas*/Kumāra est constant, p. ex. stèle de Prè Rup, K 806, st. XVII, *IC*, I, p. 108.

(2) *IC*, IV, p. 231.

(3) M. J. Filliozat m'a donné d'utiles indications pour la lecture de ce passage.

(4) Ce pluriel, s'il n'est pas imposé par la poétique, est peut-être une indication pour voir dans Bharata (et) Rāhu deux personnages. En opposition, le bas-relief de Banteay Chmar ne montre qu'un seul « monstre ».

(5) Bien montrée par F. Martini, *Note sur l'empreinte du bouddhisme dans la version cambodgienne du Rāmāyaṇa*. *JA*, 1952, CCXL, 1, p. 69 ; le terme prend souvent la valeur de « en vertu de ses mérites » qui pourrait aussi bien convenir ici.

(6) Cœdès, *Épigraphie Jayavarman*, p. 118, K 226 n° 8.

(7) On ne peut laisser de songer que si le nom officiel de Śrīndrakumāra était une forme en °Indravarman, ce pourrait être tout simplement ce °...tīndravarman, Seigneur de Lavo, que Jayarājadevī a influencé au cours de sa vie (*supra*, pp. 140 sv.), surtout si l'on se réfère à ce que je viens de dire sur le pays de Lavo (*supra*, pp. 146-7). Ce serait alors le frère cadet du roi, mais en tout cas le beau-frère de la reine qui, à interpréter les allusions littéraires de la st. du Phimeanakas, lui est alliée.

CHAPITRE V

LES IMAGES DE LA VIE DU ROI

Maintenant que nous avons quelque peu éclairci les débuts de Jayavarman VII, il est possible de tenter d'interpréter les scènes du Bayon qui semblent l'illustrer. Ce faisant nous devrons garder présent à l'esprit le fait qu'il s'agit là d'hypothèses, plus ou moins fondées. Si séduisantes qu'elles soient, elles ne sauraient pour autant apporter de recoupement décisif au schéma que nous croyons pouvoir tirer — par hypothèse également — des inscriptions plus que succinctes relatant ces événements.

G. Cœdès a parcouru cette galerie en *pradakṣiṇa* et on a, avec lui, admis ce parti sans songer à le révoquer en doute. On remarquera que c'est également dans ce sens qu'il a numéroté les inscriptions à chaque étage[1]. Je l'ai suivi en cela pour la clarté de l'exposé, et parce que l'ordre ne gênait en rien tant que nous tentions d'établir la nature de chaque texte sans préjuger d'une interprétation plus générale. Mais je crois qu'il est en contradiction avec les reliefs. Ceux-ci — sauf dans deux galeries — se lisent mieux en contournant le Bayon par la gauche, en *prasavaya*, et nous allons essayer de le montrer.

L'ASCENSION DU ROI

Pour simplifier l'exposé nous tiendrons provisoirement le point pour acquis et entamerons notre déambulation senestre par le pavillon axial Est 55. La galerie Nord de ce côté Est est entièrement ciselée et forme un tout par le thème illustré (pl. 122 à 128)[2]. Les registres se lisent chacun du Sud au Nord, et l'un après l'autre du haut en bas. L'armée khmère arrive en bon ordre du Sud et se forme en bataille sur le registre supérieur ; elle attaque les Chams (qui arrivent du Nord), et sur tout le registre inférieur les écrase, toujours progressant du Sud au Nord. Il n'y a guère de doute sur le sens et la nature de ce tableau.

Reste à savoir quelle victoire sur les Chams est figurée. Si nous pensons qu'ici commence la carrière de Jayavarman il pourrait s'agir de son expédition au Vijaya, aux alentours de 1165. Mais nous venons de voir que rien ne permet de croire que Jayavarman remporta une victoire en cette occasion, et bien plutôt qu'il subit une cruelle surprise. Surtout cette galerie semble faire suite à la galerie méridionale du même côté et nous remettrons à plus tard la discussion de cette scène, tout en nous souvenant que cette première interprétation est plausible.

(1) C'est également l'ordre de publication des bas-reliefs dans l'album de Dufour. On sait que la première étude de Cœdès sur les inscriptions était destinée à cet album. Mais je ne sais qui, primitivement, a décidé d'adopter tel ou tel sens.

(2) Nous avons établi un nouveau levé photographique complet des bas-reliefs du Bayon, qui sera publié dans les volumes consacrés à ce monument. En attendant je renverrai dans ce texte et directement entre parenthèses à Dufour et Carpeau, *Le Bayon d'Angkor Thom*, Paris, 1914, Leroux. J'indiquerai en note, le cas échéant, de meilleures reproductions de telle ou telle scène dans des ouvrages plus récents.

L'EMBUSCADE AU CHAMPA.

Vient ensuite le pavillon d'angle N.-E. (pl. 116 à 119) : tous ses panneaux montrent des Khmers en plus ou moins bon ordre, passant du Nord au Sud. Ils font manifestement suite à la scène de la galerie Est du côté Nord. Celle-ci (pl. 85 à 104), malgré ses manques, forme un tout et se lit très clairement. Les Chams arrivent de l'Ouest, se portent à l'attaque des Khmers qu'ils culbutent, puis les poursuivent dans des défilés montagneux. Les Khmers s'enfuient en désordre vers l'Est, se retournant affolés pour repérer les assaillants ; un prince khmer atteint au bras gauche est hissé à la hâte sur son éléphant. Un autre chef, blessé, est emporté dans sa litière et un homme lui tient le bras pour l'empêcher d'en tomber. Bref c'est une déroute complète, et les pauvres Khmers ont peine à se reformer pour achever leur retraite sur les panneaux du pavillon d'angle N.-E.

Cette composition semble se lire, disons-nous, d'Ouest en Est et donc en *pradakṣiṇa*[1]. Mais je pense qu'en réalité nous trouvons là un artifice de composition plastique, au demeurant fort habile. Le maître d'œuvre aurait voulu marquer l'irruption d'un événement particulièrement important dans la trame de l'histoire, et qui vient comme à contre-courant pour se nouer au point central du tableau : la surprise et la fuite des Khmers, mais non leur défaite finale. Le panneau doit donc probablement se lire comme un tout, le spectateur marquant un temps d'arrêt pour l'embrasser dans son ensemble ; ce n'est qu'une station dans la suite générale de la vie du roi. Au surplus on notera que si les sculpteurs avaient dépeint cette scène d'Est en Ouest, ils auraient été obligés de figurer les Chams vainqueurs juste après la galerie Nord du côté Est, qui les montre elle, au contraire, vaincus et fuyant vers le Nord. En toute objectivité si nous adoptions la *pradakṣiṇa*, nous trouverions là précisément une suite logique. Venant de la galerie Est du côté Nord nous verrions les Chams infligeant une déroute aux Khmers, puis passant sur le côté Est et dans la galerie Nord, nous aurions ensuite la victoire finale des Khmers. Mais trop d'indications convergentes nous conduisent à adopter la *prasavya* pour que nous puissions la révoquer en doute sur ce seul indice, d'autant qu'on peut trouver, je pense, une explication tout à fait plausible de cette scène.

Quelle est donc cette défaite que les Chams infligent aux Khmers ? A suivre la vie du prince on pense tout normalement à l'assaut des Chams contre l'usurpateur Tribhuvanāditya, entre 1170-71 et 1177. En effet Jaya-Indravarman IV du Champa, après s'être assuré en 1170 la neutralité du Dai-Viêt, tenta vers cette date une première attaque contre le Cambodge. Et celle-ci vint par terre comme semble l'attester la st. LXVIII de K 485 : « ... Śrī Jaya-Indravarman roi des Cāmpa présomptueux comme Rāvaṇa transportant son armée sur des chars, alla combattre le pays de Kambu... ». Encore peut-on se demander si la composition poétique n'a pas entraîné « transporté sur des chars » à la suite de la comparaison avec Rāvaṇa ? En tout cas il semble bien que cette attaque terrestre ayant été indécise les Chams, grâce à un pilote chinois, prirent la mer puis remontèrent le Mékong en 1177, surprirent et brûlèrent Angkor, tuant l'usurpateur.

Cette interprétation est plausible. La scène marquerait la défaite de Tribhuvanāditya qui va permettre à Jayavarman bientôt septième du nom de s'emparer du pouvoir. Toutefois si l'on voulait mettre l'accent sur ce moment décisif, pourquoi choisir le premier assaut par voie de terre qui resta indécis et non l'invasion par voie d'eau qui porta le coup final ? D'autant plus que la victoire navale de Jayavarman VII sur les Chams est représentée aux antipodes de ce panneau et que la symétrie était bien tentante. Aurait-on répugné à figurer une scène aussi néfaste que l'invasion d'Angkor ? Mais on n'hésite guère ici à montrer la défaite et la fuite de ses armées. Je suis donc tenté de chercher ailleurs.

Si l'on relit maintenant le texte de Banteay Chmar K 227, si soigneusement traduit par G. Cœdès on croit trouver presque mot à mot le commentaire de cette scène[2]. Je dois donc donner ici les passages essentiels « ... Le prince était allé au pays des Cāmpa. Après qu'il eut pris la forteresse que le roi des Chams nommé Śrī Jaya-Indravarman avait fait faire sur le mont Cak Katāñ, le prince revint. Les généraux chams ... conduisaient les Chams ... l'avant-garde de l'armée chame prenant un raccourci suivit furtivement (les

(1) Mais à en juger par les quelques éléments conservés du registre supérieur où Khmers et Chams s'affrontent, les premiers semblant l'emporter, il est fort possible de lire le registre inférieur d'W. en E., puis de passer en boustrophedon au registre supérieur et de le parcourir d'Est en Ouest.

(2) Pour le texte, tenir compte des corrections de Cœdès dans *IC*, V, p. 315, n. 3 et de Cl. Jacques dans *BE*, 1970, LVII, pp. 234-35.

Khmers) et surprit par ruse leur arrière-garde qui ne put se masser. Le prince fit revenir toutes ses forces en arrière pour se porter au secours (de son arrière-garde). Arrivé sur le mont Trayā il avançait... lorsque les Chams se rassemblèrent ... Les gens de l'arrière-garde (khmère) furent tous enfoncés ; il n'en demeura que trente. Le prince descendit en combattant jusqu'au pied du mont. Les Chams encerclèrent le *samlac* ; il n'y avait pas un de ses hommes qui osât combattre. L'anak sañjak Śrī Deva et ... Śrī Vardhana ... vinrent trouver (le prince)... Alors ils combattirent et se jetèrent devant lui ... et repoussèrent les Chams qui montaient en grand nombre ... les Chams frappèrent de leurs lances, les atteignirent au ventre. Ils tombèrent (fidèles) à leur serment... »[1].

Je doute qu'on puisse trouver explication plus fidèle . l'approche des Chams (pl. 86-87), les Khmers abattus à la lance (pl. 101), l'affolement et la déroute de l'armée à travers les montagnes (pl. 101 et 102) : tout y est.

J'ai déjà suffisamment dégagé[2] les raisons qui permettent d'attribuer cet épisode à Jayavarman VII. Tout semble donc converger pour nous faire voir là l'embuscade au Champa dont il ne réchappa que par le sacrifice des sañjak Devapura et Vardhana. Sans doute n'est-ce pas une victoire, mais ce n'est pas davantage une défaite inexpiable puisque aussi bien c'est par cette expédition au Vijaya que commença la lutte à mort contre le Champa. Que nous trouvions cet épisode figuré tout au début de son épopée est on ne peut plus normal, et c'est également celui qui est nous est rapporté en premier par ses inscriptions.

Enfin il pourrait bien exister une confirmation épigraphique de cette aventure. La stèle du prasat Tor contient un long panégyrique du roi et il n'est pas interdit, la part faite aux règles du genre, aux nécessités de la métrique et à l'imagination flatteuse des auteurs, de chercher sous les comparaisons mythologiques et les hyperboles des événements historiques. G. Cœdès a ainsi rendu la st. X : « Lakṣmī, ardente à embrasser ce (roi) qui était son époux, oubliant, ô miracle ! les rois consacrés, s'est dans son embrassement souvenue de Śakra aux cent yeux, à cause des cicatrices dont l'avaient couvert les coups d'épée dans la bataille. » Et en note il précise « les cicatrices couvrant le corps du roi rappelaient à Lakṣmī les cent yeux qui couvrent le corps d'Indra »[3].

Il peut s'agir là, d'une figure mais tout aussi bien d'un fait. Que Jayavarman VII ait été blessé dans les multiples combats qu'il a dû mener au cours de sa vie, c'est une probabilité logique. Mais si je ne me trompe pas en identifiant ici, au Bayon, cet épisode où il figure précisément blessé et emporté[4], on est fortement tenté d'y trouver la source précise de la st. X du pr. Tor, l'épisode étant manifestement devenu célèbre dans la vie du roi.

La partie médiane de cette galerie est aux deux-tiers écroulée. J'ai entrepris récemment de la faire reconstituer avec les blocs entassés dans la cour du premier étage, et le travail progresse de façon assez satisfaisante pour laisser espérer un remontage complet. Au stade actuel des travaux le panneau situé à l'Ouest de « l'embuscade », entre les portes des chapelles M et N, montre nettement une forteresse avec sa forte palissade de pieux épointés, entourée de soldats khmers. Si cette lecture se confirmait, nous aurions là une vérification décisive de mon hypothèse puisque nous retrouverions mot pour mot le texte de K 227, qui dit « qu'après avoir pris la forteresse que le roi des Chams... avait fait faire sur le mont Cak Katāñ... », le futur Jayavarman VII tomba dans une embuscade.

Par contre ceci imposerait, à première vue, de lire l'épisode en *pradakṣiṇa*, et donc de progresser d'Ouest en Est. Mais en fait comme je l'ai déjà dit, si le sens général de la déambulation est bien la *prasavya* (ou la *pradakṣiṇa* dans d'autres temples), le spectateur marque des arrêts successifs et lit chaque panneau-épisode indépendamment. La composition interne de ce tableau obéit, elle, à ses lois propres, qui ne suivent pas nécessairement le sens général de la déambulation. Nous allons voir que c'est souvent le cas par la suite, et l'exemple le plus caractéristique — disons-le tout de suite — se trouvera sur le côté méridional, galerie Est, avec la Guerre navale. Quel qu'ait été l'endroit où celle-ci fut livrée les Khmers arrivèrent nécessairement par l'Ouest : et c'est bien le cas sur les reliefs. Mais Jayavarman VII assiste de sa maison flottante au combat et figuré lui à l'Est du panneau, comme s'il prenait les Chams à revers. Cela signifie que ces compositions, indépendantes, répondent à des lois plastiques et perspectives particulières, qu'il sera d'ailleurs très important de dégager.

(1) Cœdès, *Mahīdharapura*, pp. 309-315, auquel je renvoie pour les divers commentaires philologiques.

(2) *Supra*, pp. 136 sv.

(3) K 692, *IC*, I, p. 240. De plus dire que Lakṣmī « reconnaît » le prince blessé comme Śakra, c'est dire qu'elle reconnaît dans le héros vainqueur le nouvel *Indra*, le nouveau *roi*, s'imposant aux « rois consacrés »... en termes élégants, c'est dire tout simplement que Jayavarman *est* un usurpateur...

(4) Et c'est bien en tout cas le chef des Khmers qui est atteint et hissé sur son éléphant, car il est le seul, dans tout le panneau, à être abrité par un parasol.

L'EXIL DU PRINCE.

Sur le même côté Nord, la galerie occidentale est à peine commencée. Seul le registre inférieur — soit un tiers — est sculpté Toute interprétation est aléatoire car nous risquons de n'avoir là que des scènes anecdotiques en marge des thèmes principaux qui auraient dû figurer au-dessus.

Le premier panneau à partir du pavillon axial 67 montre une lutte entre des Khmers se déplaçant d'Est en Ouest et paraissant sortir d'une ville (?), qui combattent d'autres Khmers arrivant de l'Ouest (pl. 84 à 82). Ces derniers sont manifestement commandés par un chef cham sur son éléphant, et renforcés par des Chams arrivant également de l'Ouest (pl. 80). Puis ceux-ci sont à leur tour surpris sur leurs arrières par des Khmers surgissant dans leur dos (pl. 79, 78). Si nous devons trouver là une suite logique des événements tels que nous les connaissons, nous serions tenté d'y voir d'abord la lutte entre Yaśovarman II et Tribhuvanādityavarman, ou de Tribhuvanādityavarman contre les Chams, puis finalement la chute de celui-ci ? Le reste de la composition montre une armée khmère défilant en bon ordre pour se retirer vers l'Ouest, mais en se retournant comme pour jeter un dernier regard sur cette bataille (pl. 75). Peut-on alors y reconnaître Jayavarman se retirant devant Tribhuvanādityavarman vainqueur ? On ne saurait assez répéter combien ces inférences sont fragiles ; elles n'ont pour elles que de coïncider assez bien avec le peu que nous savons de cette période.

Une autre série de reliefs commence après la porte de la chapelle K. Nous trouvons d'abord une composition assez remarquable centrée sur le personnage principal : un jeune prince, flanqué de son épouse. La scène se passe devant un palais situé dans la forêt ou dans une région de collines boisées. A l'Est une rivière, ou plutôt une douve à en juger par son tracé rectiligne, à l'Ouest une rivière sinueuse, encadrant le site. De part et d'autre, des Khmers apportent des offrandes au jeune couple (pl. 73, 72). Il y a là une volonté évidente de localisation par des éléments caractéristiques du paysage : mais lequel ? Peut-on y deviner le mariage du prince dans sa cité du Preah Khan, avec l'enceinte d'eau de celle-ci à l'Ouest et le stœng Staung à l'Ouest ? C'est fort tentant, mais je ne me cache pas que nous sommes en pleine conjecture.

Le panneau suivant n'est pas plus clair (pl. 72, 71). En bas des personnages, en plein air, semblent remettre des dons à un groupe de brahmanes ; au-dessus une troupe de cavaliers arrive de l'Ouest à bride abattue et se dirige vers la rivière, qui limite la composition précédente[1]. Enfin, la galerie s'achève sur un panneau bien connu montrant des scènes de cirque et la galerie inférieure donc, selon la convention khmère l'avant-cour, d'un palais (pl. 69 à 67)[2]. Juste au-dessus, d'ailleurs, on a commencé d'esquisser une autre galerie de ce bâtiment. Devant les personnages assis là, des valets font défiler des animaux curieux et rares, un rhinocéros, un casoar[3], etc. manifestement une ménagerie. Avons-nous ici le roi se détendant à l'occasion de quelque fête rituelle du cycle annuel ? Ce panneau fait directement face à la grande place d'Angkor Thom et au Palais royal avec les terrasses édifiées par Jayavarman VII, du Bayon même au Roi lépreux, soubassements des galeries d'où le souverain assistait à toutes les grandes cérémonies. Il est donc tout à fait légitime d'y trouver des reliefs illustrant celles-ci, et on pourrait même avancer que l'édifice sculpté doit représenter les superstructures de bois qui surmontaient les « terrasses » ou même le palais royal.

Jayavarman VII a résidé au palais royal d'Angkor Thom. Ceci est établi par l'archéologie, nous allons y venir, mais également par un texte qui a été négligé et que je veux citer. La stance XXXIX de la stèle du pr. Tor dit en effet : « Là où brille, par l'éclat charmant du santal (détaché) du sein des femmes, l'étang incomparable sur les rives duquel avaient été accumulées les richesses, sa bien-aimée frappait violemment de ses seins gonflés ce (roi) portant (sur son corps) les marques des jeux amoureux de la courtisane à laquelle

(1) Par comparaison avec le relief N. du deuxième état du perron N. de la Terrasse des éléphants, où se déroulent également des scènes de jeux, on peut, il est vrai, y voir des joueurs de polo.

(2) Meilleure représentation : B. P. GROSLIER, *Angkor, Hommes et Pierres*. Paris, Arthaud, 1965 (3e éd.), pp. 74-75.

(3) *Ibid.*, p. 171, j'ai signalé que le casoar ne se trouve qu'en Australie (mais ce nom a été omis par erreur dans ce texte) et en Nouvelle-Guinée, et qu'il a donc dû être introduit sans doute via l'Insulinde à la cour du Cambodge. Il y aurait d'ailleurs une étude intéressante à faire sur les animaux figurant dans cette exhibition.

elle l'avait arraché — ah ! quel combat —, comme si c'était la Gaṅgā du chignon de Śiva, sortie de la terre (qui le frappât) avec ses vagues en guise de main »[1].

Je vois là davantage qu'une simple allusion littéraire à la vie amoureuse du roi. Soulignons d'abord que celui-ci étant l'Indra des hommes, il eût mieux pour épouse qu'une Indrāṇī qui était, dit une légende assez peu respectueuse, une courtisane choisie par le roi des dieux pour ses talents... Ainsi s'explique la rivalité de la reine et de la « courtisane », sans que nous puissions préciser de quelle reine il s'agissait. En tout cas on aura peine à reconnaître ici l'austère et ascétique Jayarājadevī ...

Le palais royal d'Angkor Thom a été le centre de la vie des souverains tout au long des siècles. Je dois en esquisser brièvement la chronologie à partir de travaux encore inédits, car nous aurons à l'utiliser à plusieurs reprises. Pour moi le Phimeanakas dans son premier état, c'est-à-dire la pyramide en latérite, le soubassement central et une tour primitive en brique, est une fondation de Yaśovarman dans les dernières années de son règne. Ce pourrait être la cinquième des cinq montagnes sur lequel ce roi se vante d'avoir érigé « plus de cent dieux ». Les trois premières sont évidemment les phnom Bok, Krom et Bakhèng, la quatrième — comme l'avait soupçonné G. Cœdès — le phnom Bei, juste à l'Est de Banteay Srei, couronné par un petit temple de ce roi[2].

Je ne sais si Rājendravarman résida en cet endroit. Mais c'est certainement à Jayavarman V, dans le dernier quart du XIe siècle, que l'on peut attribuer les deux beaux bassins en grès au Nord de la cour II, le sanctuaire Sud-Est de la cour I, les quatre édifices au S.-E. de la cour II, enfin très probablement l'enceinte, ses cinq entrées et ses douves parementées en latérite. Outre le style les inscriptions confirment ces données[3]. Si l'orientation de ce système diffère de l'implantation du Phimeanakas, dressé lui à la croisée de l'axe N.-S. du Bakhèng et E.-W. du Baray oriental, c'est peut-être parce qu'il est orienté sur le temple montagne commencé par Jayavarman V : Tâ Kèo. Sūryavarman Ier résida certainement dans ce palais où il fit graver en 1011 son fameux serment, et je lui attribue la restauration du sanctuaire central du Phimeanakas, écroulé ou mieux détruit durant les luttes qui précédèrent sa prise de pouvoir[4]. Il remit soigneusement en place la porte orientale primitive avec l'inscription de Yaśovarman (K 291), seul exemple de « réemploi » au sens propre du terme que je connaisse au Cambodge, puis l'enroba dans un sanctuaire en grès, plus tard disloqué et remanié. C'est à cette époque que la galerie pourtournante fut rajoutée. Bien entendu, en liaison avec le palais il dressa, ou mieux : acheva les deux Khleang qui n'en peuvent être séparés, ainsi que très probablement la première terrasse devant le front oriental du palais. Et je tends parfois à croire qu'il pourrait avoir commencé le premier Baphuon, achevé sous son successeur.

De Jayavarman VI nous avons une entrée ajoutée au Baphuon : le gopura V Est, avec une nouvelle chaussée surélevée sur colonnettes et une extension de la muraille, qui montre que l'activité des rois se maintenait toujours dans ce secteur. De Sūryavarman II nous avons dans le quart S.-E. de la cour I un édifice dans l'axe de Chau Say Tevoda qui complétait, après Thommanon, la grande composition amorcée avec les Khleang. Rappelons que Chau Say est le premier, à Angkor, des temples d'étapes sur la chaussée reliant Angkor au Preah Khan de Kompong Svay et qui s'amorçait donc peut-être au palais royal. Toutefois je ne sais si Sūryavarman II y résida car les fouilles montrent un hiatus pour cette période. Bien entendu dans cette enceinte s'élevait un vaste système de bâtiments en bois qui étaient le palais proprement dit. Il fut détruit et brûlé en 1177 lors de l'attaque chame.

Jayavarman VII vint se réinstaller sur ces ruines qu'il arasa et remblaya, dressant un nouveau palais, commençant sans doute les gradins à reliefs assurant le raccord avec le nouveau niveau au Sud du Grand Bassin, et d'autres édifices dont la terrasse et la stèle du Figuier (K 484) et la grande stèle du Phimeanakas, (K 485) bien sûr. Simultanément il entreprenait devant le palais la première terrasse des Éléphants, développée bientôt après par un deuxième état englobant au Sud l'entrée V Est du Baphuon, et au Nord se prolongeant par le premier état du Roi lépreux. L'histoire fort complexe du palais ne s'arrête pas avec lui, bien au contraire, mais ne nous concerne plus ici.

Je ne sais comment étaient primitivement alimentés bassins et douves du palais, qui communiquent

(1) K 692, *IC*, I, p. 245.

(2) J. Filliozat, *Le symbolisme du... Bakhèṅ*, *BE*, 1951, XLIV, 2, p. 553.

(3) E.g. K 444, A, 11 qui mentionne dès 971 le « saint Bassin de pierre » ; *IC*, II, p. 65.

(4) Il n'est pas exclu que l'enceinte et ses entrées n'aient été achevées au début de son règne.

entre eux : sans doute par un réseau de canaux venant des bassins au Nord-Est, que les Preah Pithu sont venus ensuite border au Sud. Mais Jayavarman VII a nécessairement altéré ce dispositif : d'abord parce qu'il dût le restaurer avec le palais ; puis parce que la construction d'Angkor Thom et de son système propre de canaux modifia les données[1]. De fait au Nord de l'aile septentrionale, récemment découverte, du Roi lépreux on a mis à jour un remarquable ouvrage distributeur et des canalisations enterrées qui permettaient d'alimenter à volonté douves, bassins et tout le complexe du palais royal. Signalons en passant que Jayavarman VII semble également avoir installé, juste dans l'axe Nord du Phimeanakas et à l'extérieur du palais, un bassin à scènes sculptées qui pourrait être une version palatine de Neak Peân ou du Preah Thkol.

Cet ensemble de faits m'interdit de voir une simple formule littéraire dans la stance citée du pr. Tor. La Gaṅgā « sortie de terre » qui vient « caresser le roi de ses vagues », auprès de « l'étang incomparable sur les rives duquel avaient été accumulées les richesses » ne peut être que le grand bassin du Palais royal, remis en eau par Jayavarman VII. Ce bassin est unique dans Angkor par ses dimensions — 125×45 m — et ses marches entièrement en grès. Sur ses rives, de Yaśovarman à Jayavarman VII, les rois khmers avaient multiplié leurs édifices et leurs richesses.

Bien entendu palais et place royale forment un tout, d'autant plus que les terrasses-soubassements des grandes galeries extérieures permettaient au roi d'assister à toutes les grandes cérémonies en venant directement de ses appartements. Nous savons par Tcheou Ta-kouan que sur cette place se déroulaient, entre autres, les festivités du premier de l'An avec le bain des bouddhas — rite important dans la purification générale de la terre pour accueillir les dieux du nouveau cycle, et qui se répétera au cinquième mois durant le Tâng Tok[2] —.

On y faisait également « naviguer les bateaux sur la terre », nous rapporte l'envoyé chinois. Charles Archaimbault a montré que ce mimodrame, au Laos, illustre le thème de la nuit primordiale et des eaux-mères, que le couple ancestral doit traverser avant de créer le monde[3]. Est-ce un hasard si sur les reliefs du perron de la terrasse de Jayavarman VII qui englobait le pavillon d'entrée du Baphuon, récemment découvert (*supra*, p. 128), nous trouvons un registre décoré de pirogues ? Enfin le polo — ou le mail au Laos — faisait également partie des jeux de l'An neuf[4]. Or il est illustré au perron Nord de la Terrasse des Éléphants (dans un état dû sans doute à Jayavarman VII) et, nous l'avons dit, peut-être à l'extrémité Est de cette aile occidentale de la face Nord du Bayon. En un mot notre galerie, et plus spécialement sa moitié occidentale aurait figé dans la pierre les scènes qui se déroulèrent juste devant elle.

Là encore prirent place, très probablement, certains épisodes du cycle royal, notamment la prestation du serment de fidélité. On doit se souvenir ici que le fameux serment à Sūryavarman Ier est gravé sur le pavillon d'entrée oriental du Palais royal, devant lequel s'élevait dès cette époque la première terrasse (*supra*, p. 128), et aussi sur les portes du Khleang Sud, encadrant en quelque sorte la place d'Angkor Thom. Nous avons déjà suggéré que le serment du cinquième mois, toujours pratiqué dans les rites du Tâng Tok, pouvait se dérouler dans les chapelles même du Bayon (*supra*, p. 132 sv.). Mais il s'agit surtout d'un rituel centré autour des dieux du sol et des chefs, qui sont leurs prêtres.

Il existe également un autre aspect de ce serment d'allégeance, plus politique, et celui-ci est renouvelé au début de chaque année comme, bien sûr, lors du couronnement. Or, outre leur fonction dans l'administration de la justice (*supra*, p. 129), nous avons dit que les prasat Suor Prat pouvaient également jouer un rôle dans cette dernière cérémonie (*supra*, p. 132 sv.). Il serait essentiel à cet égard d'identifier les statues qu'ils renferment, toutes de l'art de Jayavarman VII. Je ne serais pas surpris que chacune de ces tours ait abrité la divinité tutélaire de chacune des provinces de l'empire, et qui serait alors davantage celle du roi en tant qu'Indra, *devarāja*, ou de Viṣṇu Kambujareśvara.

Le prince Dhani Nivat a récemment publié un remarquable document illustrant la dernière *indrābiṣeka* célébrée au Siam[5]. On y voit figurées douze tours bordant l'esplanade, et ces tours se retrouvent sur d'autres

(1) B. P. GROSLIER, *Angkor et le Cambodge au XVIe siècle...*, Paris, 1958, chap. III.
(2) Voir *infra*, p. 298.
(3) Ch. ARCHAIMBAULT, *Les Fêtes du T'at à S'ieng Khwang (Laos)*, *Artibus Asiae*, 1961, XXIV, 3/4, pp. 187-200.
(4) C. ARCHAIMBAULT, *Une cérémonie en l'honneur des génies... de Ban Bo*. *BE*, 1956, XLVIII, pp. 221-231.
(5) DHANI NIVAT, *The Gilt Lacquer screen in the Audience Hall of Dusit*, *Artibus Asiae*, 1961, XXIV, 3/4, pp. 275-282. Et aussi sur l'*indrābiṣeka*, Quaritch WALES, *Siamese State Ceremonies*, pp. 121 sv.

écrans laqués siamois illustrant les fêtes de la cour. De plus lors de l'*indrābiṣeka* on élevait sur la place un Kailāsa, peuplé d'animaux sauvages, d'ermites, et orné d'une représentation du lac Anavatapta, et on mimait le Barattage de la Mer de lait. Le rapport entre ces tours et les prasat Suor Prat est évident. Or nous allons trouver, toujours à proximité de la place, sur la galerie septentrionale de la face Ouest du Bayon, l'*indrābiṣeka* de Jayavarman VII, qui se déroule en partie dans la forêt mais a dû également comporter des rites semblables à ceux qui survécurent au Siam et célébrés à Angkor même. Ceci sera recoupé par des dispositions identiques à Banteay Chmar, et de même valeur à Angkor Vat (*infra*, p. 172).

En bref une grande partie des figurations de cet angle Nord-Ouest du Bayon semble consacrée à matérialiser les cérémonies qui, au cours de la vie du roi, se sont déroulées à proximité immédiate sur la place centrale d'Angkor Thom. Et pour celles-ci les prasat Suor Prat devaient jouer un rôle éminent. Cela devait être souligné dès maintenant afin d'éclairer notre tentative de lecture, et nous reviendrons plus loin sur ces faits en étudiant la symbolique spatiale.

Le Couronnement.

Nous pouvons reprendre maintenant notre *prasavya* en passant le pavillon d'angle Nord-Ouest 65, qui n'est pas décoré, puis en abordant la galerie Nord du côté occidental. Les reliefs y sont achevés sur les deux registres inférieurs ; le troisième est esquissé. Le premier grand panneau, entre le pavillon d'angle[1] et la porte de la chapelle J, montre en haut un palais — ou un temple — qui semble vide, puis sur les deux registres inférieurs l'armée khmère défilant du Sud vers le Nord (pl. 62 à 65). En tête de la procession vient l'arche du feu sacré, que F. D. K. Bosch a identifiée à Angkor Vat. Le roi, si c'est bien lui, est vers l'arrière-garde sur son éléphant. Il porte une assez curieuse coiffure à trois pointes couvre-mèches, alors que partout ailleurs il est représenté avec les cheveux tirés en arrière et noués en petit chignon comme sur ses statues-portraits. Peut-être est-ce là une coiffure rituelle liée à la cérémonie de l'*abhiṣeka* et désignant le prince avant son sacre, car on la retrouve sur certains jeunes seigneurs de ces reliefs. Derrière lui les habitants, dans la forêt, regardent le défilé s'éloigner. C'est juste après le roi, un peu au Sud, que se trouve gravé le texte K 469-IV, dont G. Cœdès a traduit la fin, seule lisible : « ... la paix de tout l'univers. Ensuite le roi se retire dans la forêt au moment où il célèbre le saint Indrābhiṣeka »[2].

Le panneau suivant entre la chapelle J et le pavillon axial Ouest 63, raconte trois épisodes identiques *a priori*, et pourtant séparés par deux bandes de montagnes boisées. On y voit au Nord et au centre des Khmers fuyant vers le Nord, chassés par d'autres Khmers et peut-être le roi sur un éléphant au cornac cham (pl. 60-56) ; et enfin au Sud le début de cette guerre (pl. 56 à 54). Là sont gravés les textes K 469 III et II. Le premier dit que « Sa Majesté marche... le K.J. Śakabrāhmaṇa... pays... le roi va combattre à... s'enfuir... faire une forteresse sur l'aire. Le roi poursuit les vaincus en combattant ». K 469-II précise un épisode très caractéristique, l'arrivée de l'armée le long d'une pièce d'eau où un énorme poisson avale un cerf (pl. 55) : « Le poisson nommé *ave. sa* (ou : *ame.sa* ?) dans le bassin sacré. Le cerf *romeang* qui est sa nourriture »[3]. Disons en passant, que si la traduction de G. Cœdès : « bassin sacré » est exacte quant au sens final, je préférerais rendre *vraḥ setu* par « la digue sacrée », ce qui a l'avantage de préciser la nature exacte de l'ouvrage : réservoir constitué par un barrage de retenue. Et de fait les troupes khmères ont bien l'air de marcher sur le haut d'une digue. De quel réservoir s'agit-il, où l'on conservait des poissons nourris de cerfs ? Ce devait être un endroit remarquable, mais que ne nous ne sommes malheureusement pas en mesure d'identifier.

Il faut souligner que tout le panneau, aussi bien par le déroulement des images que par les vignettes qui semblent donner l'ordre historique des épisodes, est en opposition avec notre hypothèse puisqu'il se lit du Sud vers le Nord, c'est-à-dire en *pradakṣiṇa*. Mais sur cette contradiction apparente je renverrai à ce que j'ai dit plus haut pour la galerie Est du côté Nord.

Grâce aux textes le sens général est clair. Nous assistons en quelque sorte à la prise du pouvoir par

(1) Quelques soldats de l'armée sont même figurés au Nord de la porte qui termine le panneau et s'ouvre juste avant et au S.-E. du pavillon d'angle 65, pl. 66.

(2) Cœdès, *Bas-reliefs Bayon*, p. 74. La pl. VII de l'*Atlas* du présent ouvrage localise ces textes.

(3) Cœdès, *ibid.*, pp. 72-73.

Jayavarman VII. Il est remarquable que celle-ci a l'air essentiellement fondée sur une lutte entre Khmers (mais avec au moins l'appoint, du côté du roi, de quelques Chams). Si nous admettons, comme l'a montré G. Cœdès, que l'*Indrābhiṣeka* marque le succès du roi, on a toutes raisons de la dater d'un peu avant 1181 puique les textes nous disent que ce fut l'année de la consécration. Il faut donc supposer qu'entre la chute d'Angkor en 1177 et la mort de Tribhuvanādityavarman, Jayavarman eut encore à vaincre d'autres prétendants khmers. Il dut combattre dans l'Est et le Nord du pays puisque nous y avons localisé le pays du K.J. Śakavrāhmaṇa[1], avant de pouvoir, dans quelque solitude, procéder aux rites de consécration. Ceci, remarquons-le, coïncide très bien avec ce battement entre 1177 et 1181 qui n'avait guère été expliqué.

Peut-on maintenant éclaircir le rôle ici tenu par le K.J. Śakavrāhmaṇa ? En étudiant le texte 293-2 du pavillon axial 63, j'ai été amené à souligner son importance et sa localisation vers Sambor Prei Kuk. Et il ne fait pas de doute que l'érection des statues de ce dieu et des quatre divinités principales de la région de Sambor du Mékong, y compris Koh Ker, à cet endroit exact de la galerie du Bayon et juste auprès du panneau montrant l'*abhiṣeka* de Jayavarman VII, ne saurait être un hasard. On est ainsi conduit à penser que la lutte, ou du moins le rite final qui le faisait roi ont pu prendre place dans la région des deux Sambor et le N.-E. du pays. Quand on se reporte aux prétentions dynastiques de sa famille maternelle[2], et surtout au rôle de Sambor du Mékong dans les traditions généalogiques du pays, rien de plus normal. Nous envisagerons encore une autre possibilité en étudiant les reliefs de Banteay Chmar : *infra*, p. 175.

La guerre civile.

Dans la galerie Sud du même côté les reliefs sont à peu près achevés, encore que la bande supérieure ne soit pas entièrement refouillée. Le panneau entre le pavillon axial 63 et la chapelle G forme un tout. On trouve d'abord la guerre civile entre les Khmers opposés par groupes symétriques sur trois registres (pl. 53, 52). Les Khmers, venant du Nord, semblent avoir le dessous. Là encore nombre de cornacs sont chams, et dans les deux partis ; serait-ce une indication sur la provenance des éléphants de guerre ? De fait jusqu'à nos jours la plupart des éléphants capturés en Indochine viennent des plateaux du centre Viet-Nam. Mais on peut également y voir une indication historique comme nous le soulignerons bientôt en adoptant l'interprétation que G. Cœdès donnait de cette scène.

Vers le tiers de la composition une bande verticale de montagnes interrompt les trois registres, sans doute afin de marquer une phase. Le reste jusqu'à la porte de la chapelle G (pl. 52, 51) décrit sur trois registres toujours un palais où, devant le peuple assemblé et manifestement ému et curieux, un personnage important arrive en palanquin devant un chef assis qui le reçoit respectueusement (pl. 51). Des officiers leur présentent des têtes coupées. Puis après un dernier combat entre deux chefs, l'armée khmère se met en route vers le Sud (pl. 50, 49).

G. Cœdès[3] a très justement proposé de voir là un épisode relaté par l'épigraphie chame. Au début du règne une révolte éclata à Malyāṅ, dont le roi confia la répression au prince cham Vidyānandana venu au Cambodge en 1182, et qui plus tard fut roi de Pāṇḍuraṅga sous le nom de Sūryavarmadeva. Non seulement cette interprétation nous semble rendre compte exactement de cette scène mais nous verrons plus loin un recoupement avec les reliefs de Banteay Chmar qui pourrait l'assurer. Et surtout on soulignera que dans le sens de lecture que j'ai adopté cette phase, nécessairement postérieure à 1182 et au sacre de 1181, vient très exactement après l'*abhiṣeka* de la galerie précédente.

Le reste de la galerie entre la chapelle G et le pavillon d'angle Sud-Ouest 61, se lit dans le même sens. Sur deux registres l'armée khmère est en route du Nord vers le Sud. Les cornacs sont toujours chams, mais le roi en personne semble ici à la tête des troupes (pl. 46). Le défilé traverse ensuite un pays montagneux et boisé, peuplé d'ermites méditant paisiblement près d'étangs ou recevant des dons, mais obligés parfois de chercher refuge dans un arbre contre un fauve (pl. 45). Enfin l'armée arrive devant un édifice en bois, où l'on apporte des offrandes. Les Khmers se mettent alors à construire un monument en pierre et les

(1) *Supra*, p. 111.
(2) *Supra*, p. 148.
(3) Cœdès, *Bas-Reliefs Bayon*, pp. 79-80. Aussi L. Finot, *Les Inscriptions de Mi-son*, *BE*, IV, 4, pp. 897-977, stèle XV.

contremaîtres, aussi gras qu'arrogants, réquisitionnent *manu militari* une main-d'œuvre qui n'a pas tellement l'air d'être enthousiaste (pl. 41, 43). C'est très probablement les débuts de la carrière de constructeur de Jayavarman VII : mais où ? Peut-on proposer Banteay Chmar ? En tout cas après avoir donné ses ordres, le roi se remet en route à la tête de ses troupes, vers le Sud toujours (pl. 43).

La Reconquête.

Le pavillon d'angle Sud-Ouest n'est pas historié. Quant à la galerie Ouest du côté Sud, seuls les deux registres du bas sont ciselés, et encore sont-ils demeurés en partie inachevés. Ils montrent de bout en bout l'armée khmère défilant d'Ouest en Est (pl. 42 à 36)[1]. Nous ne savons pas ici identifier l'événement historique, mais le début de la composition mérite quelque attention. Le haut du panneau devait être occupé par un palais, dont seules les galeries inférieures ont été terminées. Devant l'armée, conduisant les éléphants non bâtés — fait unique si je ne m'abuse —, descend d'une montagne, franchit une rivière aux berges giboyeuses et enfin dégringole d'une dernière colline vers la plaine[2].

Or, fait remarquable, l'armée traverse le cours d'eau sur un pont flottant formé de faisceau de bambous, figurés en section, et sur lesquels un tablier maintenu par des cordes a été jeté. Je ne vois guère de cours d'eau au Cambodge qui, en temps normal, nécessite un pont pour être traversé par une armée en campagne, ou alors en saison des pluies[3]. Il ne reste que le Mékong, mais j'avoue que je n'imagine guère les Khmers en mesure d'installer un tel pont sur le cours principal ou alors tout au plus sur le Tonlé Sap. On comprend, en tout cas, que le fait ait été représenté car il a dû passer pour remarquable.

On pourrait peut-être en suivant la chaîne des événements, y reconnaître l'armée pacificatrice de Malyāṅ défilant devant le palais royal. Si cette région fut bien dans le Sud de Battambang ou le Nord-Ouest de Pursat, il est tout à fait normal de montrer les troupes descendant les derniers contreforts des Cardamomes, et peut-être franchissant le Tonlé Sap afin de regagner Angkor par la route du Sud-Est. Les éléphants auraient été tout simplement débâtés afin de passer sur ce pont flottant.

Mais je ne puis laisser de suggérer également une possible allusion littéraire. Par la stèle de Palhal K 449, nous savons que déjà Jayavarman II réprima une révolte dans le pays de Malyāṅ, et que plus tard Jayavarman III chassa les éléphants dans ce pays, où il installa des cousins éloignés qui conservèrent longtemps la charge de cornacs royaux et de chasseurs d'éléphants[4]. Aurions-nous ici quelque rappel subtil par lequel Jayavarman VII se rattacherait au grand roi fondateur d'Angkor et marquerait que lui également a pacifié Malyāṅ et capturé là les grands animaux de guerre ?

L'Installation à Angkor.

La galerie Est du côté Sud est une des plus intéressantes du Bayon et malgré l'absence de textes[5] assez facile à interpréter, car les épisodes en sont très caractéristiques. Elle est à peu près entièrement achevée, quoique tous les détails des registres supérieurs ne soient pas refouillés.

Le premier panneau contre le pavillon axial Sud 59, montre un palais dont ne subsistent que les cours antérieures et les appartements des femmes. Devant, en plein air, des guerriers s'entraînent aux arts martiaux (pl. 30). Vient une nouvelle composition (pl. 30-29)[6] qui illustre un culte rendu à un liṅga sous un petit temple en bois ; à côté le roi siège sous un dais tendu entre les arbres. En dessous, donc alentour, sa suite également abritée par un simple velum festoie, et la cuisine est préparée au registre inférieur, toujours dans ce campement provisoire. A l'Ouest des ouvriers partent dans la forêt couper des arbres,

(1) Là se trouvent figurées les balistes dont P. Mus a montré l'origine chinoise : *Les Balistes du Bayon*, *BE*, XXIX, pp. 331-341.

(2) Bonne photographie dans Marchal, *Les temples d'Angkor*, pp. 108-109.

(3) Le franchissement à gué est toujours possible. Les grands ponts khmers n'ont été édifiés que sur les routes permanentes, probablement surtout pour le transport du grès, sans compter leur rôle de barrage. Peut-être également ont-ils permis la circulation des armées afin d'éviter des ponts provisoires ?

(4) Cœdès, *BE*, XIII, 6, pp. 27 sv.

(5) Sauf K 469-1 où l'on lit simplement par trois fois le titre *d'anak sañjak* : Cœdès, *Reliefs Bayon*, p. 72. Pour l'emplacement exact, voir la pl. VII de l'*Atlas*.

(6) Meilleure photo dans Marchal, *op. cit.*, p. 101.

puis les dressent et les façonnent. On a tout à fait l'impression de voir Jayavarman VII arrivant à Angkor et attendant que l'on construise son palais. Dans ce cas doit-on reconnaître dans le palais du panneau précédant sa première résidence, qu'il vient d'abandonner, et par exemple la cité du Preah Khan ?

Puis nous assistons au déroulement d'une nouvelle attaque chame (pl. 28). Il me semble que les trois registres se lisent en boustrophedon en commençant en bas et à l'Est. Les Chams arrivent en barque, atterissent, amarrent leurs esquifs[1]. Ils sont immédiatement attaqués par les Khmers et la lutte se poursuit sur tout le second registre, par petits groupes inégaux mais où les Khmers dominent. Sur le registre supérieur les Chams écrasés s'enfuient vers l'Est. Le roi[2] reçoit les hommages de deux jeunes seigneurs, puis, chevauchant son éléphant, quitte le champ de bataille, vers l'Ouest.

Nous savons qu'une nouvelle attaque chame survint après la prise de pouvoir de Jayavarman VII et la pacification de Malyāṅ, et avant la conquête du Vijaya vers 1190. Il faut très probablement la reconnaître ici, et très exactement dans l'ordre chronologique puisque nous venons de voir le souverain s'installer à Angkor, et que nous le trouverons après ce combat inaugurant son palais. Il y a donc toutes raisons de situer cette bataille vers 1182-83 et sur les lieux mêmes du futur Preah Khan d'Angkor. G. Cœdès a déjà invoqué à l'appui de cette localisation le nom même de ce Preah Khan : Jayaśrī, et surtout la stance XXXII de la grande inscription de ce temple qui dit : « A l'endroit où, dans le combat, réceptacle du sang de l'ennemi, il avait gagné la victoire *(jayaśrī)* il fonda une ville portant ce nom, dont les pierres et les lotus d'or changent la couleur du sol, et qui brille encore aujourd'hui comme si elle était enduite de sang[3] ». La st. CLXIX reprendra cette comparaison à propos du baray de Neak Peân en rappelant « la mare de sang répandu par le Bhārgava », i.e. le roi des Chams qui se disait descendant de Bhṛgu[4]. Il n'y a guère de raison de douter qu'une bataille ait eu lieu à cet endroit, très probablement celle qui assura à Jayavarman VII la possession d'Angkor où pouvait subsister quelque féal des Chams installé là depuis 1177, et qui aurait reçu un contingent à son secours ? En bref nous aurions ici la lutte finale pour la capitale du royaume patiemment reconquis, avant de passer à la libération complète du territoire puis à la vengeance sur le Champa même.

Séparée par une bande de montagnes nous découvrons ensuite une scène importante (pl. 28). C'est un vaste palais avec ses cours et ses galeries successives remplies d'une foule affairée et joyeuse. Le point essentiel est l'appartement privé où le souverain est étendu, entouré de ses femmes. G. Cœdès a rappelé à ce propos le rituel qui marque la prise de possession du palais royal et durant lequel le maître de céans reçoit, couché, les hommages[5]. Je partage d'autant plus cette interprétation que nous proposons ici une suite chronologique plus satisfaisante qu'avec sa *pradakṣiṇa*. Nous venons en effet de restituer le courant probable des événements : *abhiṣeka* en 1181 ; pacification du Malyāṅ vers 1182 ; nouvelle attaque des Chams repoussée, puis très probablement installation à Angkor et construction du palais[6]. Si notre hypothèse est correcte il faut supposer que nous sommes maintenant vers 1183-1184 et en tout cas avant 1186, date de consécration du centre initial de Tâ Prohm. Car il faut bien que Jayavarman VII ait été assuré dans Angkor depuis quelques années au moins pour que ces travaux aient pu être menés à bien, sans compter ceux qu'il entreprit en même temps ou même un peu avant, comme Banteay Kdei. Et nous avons quelques raisons de penser que l'expédition navale contre le Champa, qui va suivre, doit être des environs de 1183-84. Encore est-il possible qu'il ait résidé au Preah Khan de Kompong Svay plus longtemps qu'on ne le suppose.

Jouxtant cette scène d'inauguration du palais, se déploie une vaste « marine » avec la fameuse jonque chinoise, un bateau de plaisance chinois, des pêcheurs khmers et les berges animées de ce plan d'eau

(1) Bonnes photos dans Marchal, *op. cit.*, pp. 92-93, 101, 113 et B. P. Groslier, *Angkor, Hommes et Pierres*, pp. 76-77.

(2) Le souverain n'est pas ciselé sur la scène mais je le restitue d'après les oriflammes et les parasols qui l'entourent et le surmontent et sont, eux, achevés.

(3) Cœdès, *BE*, XLI, 2, p. 257 sur Jayaśrī = Preah Khan, et pp. 268, 300.

(4) Id, *ibid.*, p. 287, n. 4. Aux références données par Cœdès pour Bhārgava, j'ajouterai que c'est également le nom de Sukra, précepteur des Daityas, et l'on sait que les Chams sont souvent assimilés à ces démons. On trouvera un autre exemple de Bhṛgu pour désigner le roi cham dans la stèle du pr. Tor K 692, st. XLV ; Cœdès, *IC*, I, p. 246. Toutefois G. Cœdès, *ibid.*, n. 7, y voit un « Roi de l'Ouest », donc de la Birmanie : je n'en saisis pas la raison ?

(5) Cœdès, *Bas-reliefs Bayon*, pp. 77-78 ; et aussi H. G. Quaritch Wales, *Siamese State Ceremonies*. Londres, Quaritch, 1931, pp. 119 sv.

(6) G. Groslier, *Recherches sur les Cambodgiens*, Paris, 1921, Challamel, p. 303 donne un schéma de l'ensemble de cet édifice.

(pl. 26-25)[1]. Cette scène m'a toujours un peu surpris car la place accordée à ces vaisseaux étrangers s'explique mal. Très certainement le rôle des Chinois au Cambodge fut important dès cette époque ; nous le verrons à propos d'un relief du côté Est. On peut donc y voir simplement une figuration de la prospérité commerciale du pays, la paix rétablie à Angkor. Je me demande si nous n'aurions pourtant pas là un fait plus remarquable, par exemple l'arrivée de quelque ambassade chinoise apportant « l'investiture » au roi ? Ceci expliquerait et la jonque et la barque de plaisance où « l'ambassadeur » se délasserait. Enfin, c'est peut-être une indication géographique et une allusion historique en liaison avec la bataille navale qui suit, nous y reviendrons.

LE TRIOMPHE DU ROI

La Guerre navale.

Le panneau suivant (pl. 25)[2] décrit un événement qu'on n'a pas reconnu jusqu'ici : le départ de la cour en bateaux. En haut une sorte de plate supporte un pavillon avec ses rideaux tirés, qui doit abriter le roi ; des femmes l'encadrent ; dessous des embarcations semblables emportent la cour, des danseurs, un orchestre. Il semble que ces maisons flottantes étaient remorquées par des pirogues, sculptées elles au-dessus de la porte de la chapelle C mais qui ont disparu. A l'Est de cette entrée, nous découvrons la flotte de guerre khmère : grandes barques de combat avec éperon et lame de proue, pavois tressé protégeant rameurs et corps de débarquement. Au registre supérieur navigue l'embarcation amirale avec un château de poupe à tendelet qui doit protéger le chef (pl. 24).

Puis les Khmers aperçoivent la flotte chame (pl. 23, 24), l'entourent, lancent leurs grapins d'abordage, montent à l'assaut et la détruisent[3]. La barque amirale chame, avec tendelet de poupe, est conquise et ses occupants proprement massacrés. Comme pour mieux indiquer que la flotte chame est encerclée la scène se referme à l'extrémité orientale du panneau par le compte rendu de la victoire (pl. 22)[4]. Le roi est assis sous un petit pavillon. Henri Parmentier croyait voir là une sorte de forteresse ; c'est une maison flottante portée par des fascines de bambou. M. J. Dumarçay qui étudie actuellement l'architecture en matériaux périssables est parvenu à la même conclusion, et nous nous recoupons sur ce point. Alentour se tiennent les gardes du roi derrière leurs grands boucliers tressés ; un orchestre et un guerrier exécutent la danse de la victoire, qui est figurée au Bayon dans tous les cas identiques. Cette vaste composition se poursuit et se termine sur les premiers panneaux du pavillon d'angle S.-E. 57. On y voit, toujours naviguant d'Ouest en Est, les pirogues ramenant les femmes et la cour, puis les héros khmers et le roi (pl. 21 à 18 et 15).

Nous avons donc là un épisode très soigneusement raconté et qui relate manifestement, vu son ampleur, la victoire finale de Jayavarman VII sur les Chams.

A quand remonte-t-il ? Il semble qu'il doive se placer avant 1190, date vers laquelle Jayavarman VII se lança à la conquête du « Vijaya et autres pays » comme le dit la grande stèle K 485 du Phimeanakas, st. LXX. Et cette stance évoque même très explicitement cette victoire navale. Elle commence ainsi : LXX (35) « - - ◡ *yatnais taraṇair apāra-* (36)*vīrāmvudhin taṃ samare vijitya* ». G. Cœdès a bien rendu la double signification : « ayant, par sa patience dans l'infortune (*ou* : par des vaisseaux dont les prouesses)... vaincu ce (roi des Chams) dont les guerriers (étaient) comme un océan sans limites... »[5]. Il est manifeste

(1) Meilleures photos dans Marchal, *op. cit.*, pp. 84-85. Pour la jonque chinoise, P. Paris, *Les Bateaux des bas-reliefs khmers*, *BE*, XLI, 2, pp. 336-364 avec de très bonnes planches de ces scènes et des suivantes.

(2) Et aussi Marchal, *op. cit.*, p. 85 ; P. Paris, *op. cit.*, pl. XLVIII.

(3) Meilleures photos dans P. Paris, *op. cit.*, pl. XLVI et H. Marchal, *op. cit.*, pp. 81, 98-99.

(4) Bonne photo dans Marchal, *op. cit.*, p. 95. Pour la composition de cette scène, *supra*, p. 156.

(5) *IC*, II, p. 177. Sans prétendre à corriger G. Cœdès, on pourrait cerner de plus près la portée de la double allusion. En se souvenant que *tāraṇa* signifie « ce qui permet de franchir », et par extension « radeau, ponton », on peut traduire LXX (35) « Ayant par ses exertions franchi... (l'océan des infortunes) » *ou* « ayant par ses barges de guerre dont les exploits »..., il a vaincu dans une rencontre ce dernier (Jaya-Indravarman nommé st. LXIX) aux guerriers semblables à l'océan sans limite ». La première version rappelle la st. LXVII, C (29) où Indradevī dit « ... ayant par ses exertions retrouvé *(pratilabhya yatnair)* son époux »..., puis (30) : [*samu*]-*ddharisyantam imam nimagnām*, etc., « (elle) désira le voir retirer la terre de cette mer d'infortune où elle était plongée ».

que le second sens est ici essentiel car il est confirmé par nos bas-reliefs. On ajoutera que *tāraṇa* signifie : « radeau, ponton » et c'est très exactement sur une maison flottante que Jayavarman VII assiste à la rencontre.

Cette bataille décisive fut remportée sur Jaya-Indravarman IV de Gramāpura, car cette st. du Phimeanakas suit la st. LIX qui évoque la victoire antérieure de ce roi cham sur Tribhuvanādityavarman. Ce souverain cham est encore attesté en 1183. L. Finot doutait qu'il fût celui que Jayavarman VII battit en 1190, car ce dernier dans l'épigraphie chame est nommé Jaya-Indravarman oṅ Vatuv[1]. Nous n'en savons rien actuellement ; mais comme je tends à croire que la bataille navale marque plutôt la libération définitive du territoire khmer des entreprises chames, il n'est pas impossible qu'elle ait eu lieu peu avant 1190, Jayavarman VII ayant attendu d'être tout à fait affermi dans son propre pays avant de se lancer à l'extérieur. On peut même se demander si cette bataille navale n'a pas amené la disparition de Jaya-Indravarman IV de Gramāpura, peu après 1183 par exemple, et la montée sur le trône du Vijaya de Jaya-Indravarman oṅ Vatuv ?

Où eut-lieu cette rencontre ? Si nous prenons la st. LXX du Phimeanakas au pied de la lettre comme l'a fait G. Cœdès, *ambudhi* désigne bien le « réceptacle des eaux, l'océan » ; *apāra* : « sans autre rivage, illimité », et donc « l'océan sans limite ». Une expédition maritime khmère n'est pas impossible. C'est ainsi que les Chams après avoir échoué par terre, ont surpris Angkor en 1177 grâce à un pilote chinois naufragé sur leurs rivages qui leur fit remonter le Mékong. Et peut-être retrouverions-nous là, au jour de la victoire et de la revanche, l'explication de la jonque chinoise[2].

Par contre on a toujours admis, et à juste titre, que les Chams avaient débarqué en 1177 sur le Tonlé Sap, puis seraient remontés vers Angkor pour abattre Tribhuvanādityavarman. Je puis même préciser l'époque et la marche de leur attaque grâce à l'épigraphie. En effet, la st. LXIX de la stèle K 485 du Phimeanakas dit : « Dans un combat rendu pénible par Yama qui se tient dans la région du Sud, et amolli par le Soleil... », le roi d'Angkor fut vaincu par le souverain des Chams[3]. Il y a là un rappel du *Rāmayaṇa* où l'on voit l'armée de Rāvaṇa prendre place au Sud du fleuve, afin que Rāma ait le soleil dans les yeux. Nous verrons plus loin (pp. 177 sv.) que, précisément, le parallèle entre l'épopée et les combats de Jayavarman VII contre le Rāvaṇa cham a été systématiquement tiré.

Je présume donc que les Chams sont arrivés par le Sud, ce qui est bien le cas en suivant le Tonlé Sap ; puis qu'ils ont affronté les Khmers avec, à leur avantage, le soleil dans le dos et donc nécessairement après l'équinoxe d'automne, alors que l'astre du jour est de nouveau passé « dans la région de Yama ». Ceci nous met au plus tôt vers novembre-décembre : c'est également cette période qui convient pour utiliser le fleuve, lorsque le courant est étale ou se renverse du Mékong vers le Tonlé Sap et permet à une flotte de remonter aisément vers Angkor. Ceci nous autorise à placer l'invasion navale chame de 1177 vers décembre, et d'imaginer que plus tard Jayavarman VII alla à leur rencontre par la même voie, et pour les mêmes raisons probablement avant novembre.

Toutefois je doute que ses embarcations aient pu résister à une telle aventure sur mer, surtout les barges flottantes portant le roi et sa cour. Le bas-reliefs représente nettement deux rivages bordés de Khmers[4]. On voit même au registre supérieur la verdure indiquant l'autre rive, et deux petits bonshommes perchés dans des arbres qui assistent au combat. Ceci nous ramène à peu près certainement à l'un des bras du Mékong. Le Tonlé Sap pourrait convenir. Je dois évoquer un fait à l'appui. S'il n'y a aucune grande fondation de Jayavarman VII entre Angkor Thom et Roluos, il est assez remarquable que presque tous les monuments de cette dernière région, à commencer par Bakong et jusqu'à des sanctuaires modestes comme le prasat Srangè, ont reçu des statues ou des stèles de son art. Je me suis souvent demandé si ces adjonctions particulièrement denses et bien groupées ne marquaient pas la victoire du roi sur les Chams, dans un pays deux fois souillé par ceux-ci, lors de leur invasion de 1177 puis du retour offensif dont nous avons vu plus haut, croyons-nous, la représentation. Et bien entendu les stances de la stèle de Preah Khan

(1) Finot, *Les Inscriptions de Jaya Parameśvaravarman I*, *BE*, XV, 2, p. 50 ; *Les Inscriptions de Mi-son*, *BE*, IV, 4, pp. 897-977.

(2) Cette scène d'amité sino-kmère avant l'expédition navale viendrait ainsi exorciser l'amitié sino-chame qui a permis l'attaque dévastatrice de 1177 ?

(3) *IC*, I, p. 177. La première traduction de L. Finot, *BE*, XXV, 3-4, p. 389, était plus lourde mais peut-être plus explicite « Avec l'ennemi qui avait pris position au Sud (dans un lieu) défectueux par l'effort (qu'il imposait) et brûlé par le soleil... ».

(4) On trouve également *ambudhi* dans des noms de rivière ; au surcroît le terme peut parfaitement s'appliquer aux Grands Lacs, voire au Mékong.

sur les luttes qui ont ensanglanté le sol même de Jayaśrī, viennent aussi à l'appui de cette localisation, car ces combats se sont succédés rapidement.

Par contre je m'étonne un peu que les Chams aient pu revenir, si menaçants, aux rives mêmes d'Angkor et que le roi, qui devait tout de même commencer à s'y être assuré, ait pris le parti inutile en ce cas, de se transporter avec toute sa cour sur le Tonlé Sap. Surtout j'ai bien l'impression que Jayavarman part en expédition à la chasse des Chams et donc assez loin de sa capitale. Il faut alors chercher à situer cette bataille plus au Sud sur le Tonlé Sap, peut-être aux Quatre-Bras, voire même sur le cours majeur du Mékong.

On n'a pas expliqué jusqu'ici l'implantation de Vat Nokor. Cet édifice est le seul que Jayavarman ait construit dans tout l'Est ou le Sud-Est du pays. Son rôle sur une des routes principales vers le Champa, est manifeste. Il marque assez bien ce que pouvait être la frontière ou du moins la zone d'affrontement entre les deux puissances à cette époque, et cela davantage encore si l'on étudie les voies d'eau. Il est au confluent du cours inférieur du Mékong et du Tonlé Touch que les Khmers ont emprunté de préférence. Une rencontre navale dans cette région, Jayavarman VII cherchant à chasser les Chams du pays et à préparer sa conquête du Vijaya, est très possible. Vat Nokor serait venu marquer cette victoire, et le rôle commémoratif attribué à ce temple ne doit pas surprendre, alors que nous avons déjà vu Banteay Chmar plus spécialement consacré au culte des héros morts. On comprendrait bien en ce cas le départ avec armes et bagages, puis que Jayavarman VII revienne vers Angkor à force de rames comme le montrent les panneaux du pavillon d'angle S.-E.

En faveur de cette hypothèse on peut évoquer le nom du temple. Il nous est conservé par une inscription du XVIe siècle seulement, mais la tradition qui s'est maintenue doit être solide. M. J. Filliozat a traduit ce texte et montré que le nom du temple, et du site, devait être Jayavīraśaktinagara « Cité de l'énergie du héros de victoire », ou encore « de l'épée du héros Vīra »[1]. Déjà le début de composé en Jaya°- est une indication précieuse : pour G. Cœdès ce terme commence à peu près tous les noms des villes ou des temples fondés par Jayavarman VII. La lecture *śakti* = épée est également éloquente si l'on se souvient que Preah Khan = Jayaśrī, commémore — entre autre — la victoire du roi sur les Chams à Angkor même, et le rapport *Khan* = *śakti* s'impose. Ou encore ce serait ici, comme à Banteay Chmar, un temple où serait honoré un héros nommé Vīra°- tombé lors de cette victoire navale où il aurait joué un rôle important. De fait plusieurs Vīra°- sont honorés au Bayon même et dans l'épigraphie de Jayavarman VII[2].

Pour en revenir au pavillon d'angle S.-E. du Bayon, je rappellerai que les reliefs de son aile Nord dépeignent une cérémonie célébrée devant un temple à trois tours-sanctuaires abritant un linga (pl. 14 à 12). On a voulu reconnaître là Angkor Vat, et on a même utilisé cet argument pour confirmer — après coup — la datation du Bayon. On peut en effet y voir Angkor Vat en supposant, au moins pour cette cérémonie, un pavillon en bois sur la terrasse cruciforme occidentale. Devons-nous, alors, songer à quelque cérémonie votive et expiatoire célébrée là au retour de la victoire navale, d'autant plus que Sūryavarman II — on s'en souvient — a probablement disparu vers 1148-1150 au cours d'une expédition maritime contre le Champa et le Dai-Viet ? Dans le pavillon d'entrée occidental IV Ouest d'Angkor Vat se dressent plusieurs grandes images de Lokeśvara de l'art du Bayon qui pourraient, peut-être, perpétuer cette cérémonie ? Et Angkor Vat est au S.-S.-E. du Bayon, c'est-à-dire exactement dans la direction marquée par ces reliefs. Si, par contre, notre hypothèse mettant Vat Nokor en liaison avec la victoire navale venait à être recoupée de quelque façon, je soulignerai que l'orientation géographique demeure valable, et que cette sculpture peut tout aussi bien représenter cet édifice avec sa tour-sanctuaire et les deux tours Nord et Sud de la première galerie.

Il ne nous reste plus maintenant qu'à parcourir la galerie Sud du côté oriental. Nous y rencontrons d'abord, entre le pavillon d'angle S.-E. 57 et la porte dans l'axe de la bibliothèque S.-E. 53, la maison, avec ses cours et ses appartements successifs, d'un riche chinois et de son épouse khmère (pl. 10)[3]. Je ne

(1) J. Filliozat, *Une inscription cambodgienne en pāli et en khmer de 1566. C. R. Acad. I. et B. L.*, 1969, janvier-mars, pp. 93-106.

(2) *Supra*, p. 137 et *infra*, p. 190 sv., 221 sv. On a aussi un Vīraśaktisugata : Buddha à l'enseigne de héros, à Preah Khan st. CXII et CLIX et à Tā Prohm st. LXXXV. Comme à la st. CLIX de Preah Khan il est nommé parmi les Jayabuddha des vingt-cinq pays, le Sugata Śrī (Jaya) Vīraśakti ne serait-il pas le Buddha Mahānātha de Vat Nokor, spécialement et nommément honoré à Preah Khan ? Ajoutons que l'actuel bouddha du sanctuaire central de Vat Nokor est, indubitablement, une statue-portrait de Jayavarman VII transformée en bouddha méditant.

(3) Bonne photo dans Marchal, *op. cit.*, p. 107.

m'étendrai pas sur son intérêt ethnographique, mais je dirai simplement ma perplexité devant cette scène : quel est son rôle dans l'histoire du roi ? Est-ce façon de souligner l'importance des Chinois dans le pays, ce que nous avons déjà vu avec la jonque et la barque de plaisance céleste ? Est-ce simplement un temps de repos et d'amusement des imagiers ? Je ne sais et ne puis que poser le problème.

L'Apothéose.

Vient ensuite, jusqu'à la porte de la chapelle B, le rassemblement des armées (pl. 10 à 7). Sur les deux registres inférieurs les troupes accourent, du Nord vers le Sud, avec de grandes démonstrations d'ardeur guerrière. Toutes les montures de chefs : éléphants ou chevaux, sont menées à la main ou par leurs cornacs, mais ne portent que les armes de leurs maîtres. Ceux-ci les attendent autour du roi, dans le palais qui occupe le registre supérieur, malheureusement en partie détruit ; on le lit pourtant suffisamment pour y voir, devant le souverain sur son trône, les brahmanes célébrer quelque sacrifice complexe (je me demande même si on n'allume pas un cierge de la victoire ?) et recevoir des dons : vaches, etc. A l'extrémité méridionale du registre médian, les guerriers procèdent à un sacrifice du buffle (pl. 9)[2] suivant, en tous points, le rituel des montagnards du centre de l'Indochine : abattage en coupant le jarret, sang recueilli à la veine jugulaire, etc. Nous avons là un exemple rarissime dans l'art khmer, et capital à mon sens, des cultes indigènes coexistant avec le rituel hindouiste.

Le mouvement Nord-Sud de l'armée se regroupant ne doit pas ici tromper. Il est exprimé d'une façon très originale par le sculpteur. A l'extrémité Nord des registres inférieur et médian, un éléphant apparaît de face comme s'il venait de l'Ouest en traversant le mur. A l'extrémité méridionale de ces mêmes bandeaux, des soldats puis un éléphant sont représentés de dos s'en allant vers l'Ouest. La trame de lecture est ainsi clairement indiquée : c'est une spirale aplatie montant du bas et dont la moitié des boucles est, si l'on veut, poursuivie virtuellement derrière le mur. En d'autres termes l'armée arrive du Nord au registre inférieur et le parcourt vers le Sud, s'enfonce vers l'Ouest, poursuit sa course mais vers le Nord cette fois et derrière le mur, réapparaît venant de l'Ouest au registre médian, y continue vers le Sud puis s'enfonce encore une fois vers l'Ouest pour revenir par-derrière aux portes du palais qui s'étale sur le registre supérieur. Dispositif remarquable, que nous avons déjà rencontré pour la première attaque chame dans la galerie Est du côté Sud et qui explique, je pense, les anomalies apparentes de la composition par rapport au sens de la pérégrination.

De la porte de la chapelle B jusqu'au pavillon axial Est 52, nous découvrons l'armée au complet s'ébranlant derrière le roi. La composition est établie selon le même principe mais cette fois du Sud vers le Nord. On commence au registre inférieur avec le train des équipages et les premiers contingents ; repassant virtuellement derrière le mur le défilé reprend sur le registre médian, toujours du Sud vers le Nord, et se termine sur le registre supérieur et dans le même mouvement. Là les princesses puis le roi, exceptionnellement à cheval, suivent l'arche au feu sacré (pl. 7 à 1).

Doit-on donner une explication historique précise à ce vaste mouvement ? Si nous avons bien restitué la trame de la vie du roi jusqu'ici, on y reconnaîtra très probablement le triomphe de Jayavarman VII, qui vient la couronner. Dois-je préciser et supposer que nous assistons là au départ pour la conquête du Vijaya et des « autres pays », en bref à la revanche de Jayavarman VII après ses pénibles débuts[3] ? En effet je pense que cette composition de la galerie Sud du côté Est se poursuit sur la galerie Nord. Les soldats du registre supérieur passent, toujours du Sud vers le Nord, au-dessus de la porte de la chapelle A, continuent virtuellement à travers le pavillon axial Est 55 pour réapparaître au registre supérieur de la

(1) Détail dans Marchal, *op. cit.*, p. 97.
(2) Ou plus probablement d'un *banteng, Bos (Bibos) sondaicus*.
(3) Cette conquête est évoquée dans la st. du Phimeanakas. On hésite à dire que Jayavarman VII prit part lui-même à cette expédition : Cœdès, *États hindouisés*, p. 312. Une inscription de Po Nagar semble bien l'établir formellement : L. Finot, *Les Inscriptions de Mi-son*, *BE*, IV, 4, p. 975, et notre bas-relief pourrait apporter un recoupement à cet égard. Par ailleurs, si ce bas-relief doit exprimer le triomphe final de Jayavarman VII, il s'agit peut-être de la campagne de 1203 qui marqua l'annexion définitive du Champa lorsque le Yuvarāja oṅ Dhanapatigrāma chassa Vidyānandana-Sūryavarmadeva : Cœdès, *États hindouisés*, p. 313. Le point serait à préciser car dans cette dernière hypothèse le relief du Bayon serait nécessairement postérieur à 1203.

galerie Nord, et nous avons déjà analysé celle-ci[1]. Ou si l'on préfère, la composition des deux panneaux majeurs de ces galeries suivrait un schéma exprimé par deux S affrontés de part et d'autre du pavillon axial. Sur la galerie méridionale elle part au registre inférieur et du S. au N., selon la boucle basse du premier S, revient du N. au S. avec la boucle médiane, passer au registre supérieur du S. au N., se poursuit le long de la boucle supérieure du S dressé au N. du pavillon axial et retourné, reprend mais cette fois du S. au N. le long de la boucle médiane et se termine, toujours du S. au N., au registre inférieur.

Il se peut que ceci ne soit qu'une impression. Dans ce cas mon interprétation de la p. 154 serait exacte et nous conserverons comme point de départ, puis de retour le pavillon axial Est. Si, comme je tends à le croire les deux galeries du côté Est forment un tout, nous avons au moins deux façons de commenter cette disposition.

Supposant mon schéma restitué de la vie du roi exact et devant se lire en *prasavya*, celle-ci ne commencerait qu'au pavillon d'angle N.-E. 59 et donc par la galerie Est du côté Nord montrant l'embuscade au Vijaya[2]. Toute la face Est du Bayon fut réservée pour le triomphe final du souverain, développé ici autant pour son importance qu'étant donné cette orientation éminente, ce qui n'exclut nullement l'entrée par le pavillon axial.

Mais on peut, après tout, aussi bien imaginer que le vulgaire n'avait accès que par les portes latérales et par exemple le pavillon d'angle Nord-Est, ou encore comme certains indices tendraient à le faire croire (et qu'il nous faudra quelque jour préciser) qu'après la mort du roi la porte centrale était plus ou moins rituellement condamnée. D'ailleurs à Angkor Vat nous trouverons des dispositions peut-être identiques d'accès par un angle, en tout cas de front unique pour un thème majeur.

Il y aurait une autre façon (un peu subtile mais dont j'avoue qu'elle a ma préférence) de résoudre ce problème. La lecture que j'ai proposée resterait la bonne. Nous commencerions au pavillon axial Est notre *prasavya* rencontrant d'abord l'expédition de Jayavarman prince au Vijaya vers 1165, suivie de l'embuscade, etc. Puis, revenant du Sud, nous trouverions la victoire finale de Jayavarman roi sur le Vijaya occupant tout le front Est. Ainsi la galerie Nord du côté Est serait lue deux fois sur le même thème mais séparé par toute la vie du roi, sa première tentative contre les Chams, sa prise du pouvoir, la libération du pays, le paiement de la dette de sang et la reconsécration d'Angkor. Quelle meilleure façon d'exprimer le cycle — le cercle... — d'une existence se refermant sur elle-même et trouvant dans ses accomplissements et malgré toutes les traverses, la libération finale ?

De nombreuses compositions plastiques khmères reposent sur le même procédé. J'en donnerai quelques exemples : sur la galerie historique d'Angkor Vat les généraux reçoivent les ordres du roi d'abord assis devant son trône, puis se lèvent, se retournent et se portent en tête de leurs contingents pour défiler. Procédé identique fondé sur le dédoublement de la même image afin d'exprimer le mouvement de l'action au cours du temps. Dans les charmants détails qui décorent le fond de cette galerie, voici une biche paissant paisiblement puis levant et retournant la tête, inquiète, car elle a humé l'odeur d'un fauve, qui s'approche effectivement derrière les arbres. Or le sculpteur n'a figuré qu'un seul corps de biche, avec « deux » têtes exprimant les positions successives. Surtout, au barattage — et G. Cœdès l'a bien vu[3] — deux phases de l'événement sont rendues sur le même panneau : d'abord Vāsuki couché au fond des eaux, puis le grand serpent saisi par les Devas et les Asuras afin de créer l'Univers (de même Viṣṇu apparaît à la fois comme Kūrma puis comme Caturbhuja).

Or barattage et imperium sont évidemment associés, et c'est très exactement ce que nous proposons pour le Bayon : la lutte contre les Chams dès les débuts du règne, puis le triomphe assurant le pouvoir universel du roi, cela sur cette même face orientale. Les prototypes indiens ne feraient pas davantage défaut, et après tout les statues à plusieurs têtes et aux bras multiples reposent sur la même conception[4].

En résumé, si les bas-reliefs de la première galerie du Bayon se lisent selon une progression continue, celle-ci ne doit pas être cherchée dans une séquence absolument rigoureuse de chaque image au long des

(1) *Supra*, p. 154.
(2) Voir *infra*, pp. 230 sv.
(3) G. Cœdès, *Les Bas-reliefs d'Angkor Vat*, *BCAI*, 1911, p. 176 et F. Martini, *En marge du Rāmayaṇa cambodgien*, *BE*, XXXVIII, 2, pp. 285-295.
(4) Voir P. Mus, *Un cinéma solide. L'Intégration du Temps dans l'art de l'Inde et dans l'art contemporain. Arts Asiatiques*, 1964, X, 1, pp. 21-34. Enfin les dispositions « astronomiques » du temple confirmeront mon hypothèse, *infra*, pp. 230 sv.

registres. Le narrateur a procédé par panneaux illustrant un épisode, par station en quelque sorte, supposant que le spectateur marque un temps d'arrêt afin d'embrasser chacun d'entre eux. A l'intérieur de ces unités il ne s'est pas privé d'une certaine liberté, tant dans l'ordre des séquences que dans la distribution par registre ou en pleine page[1]. C'est même ici la contribution la plus originale du Bayon à l'art du relief khmer, et le seul progrès marquant par rapport à Angkor Vat.

Quant au sens de la pérégrination je me suis efforcé de montrer pourquoi la *prasavya* paraissait s'imposer, tant à cause de la trame historique que de la cinématique de la plupart des images. Essayons d'en trouver confirmation en effectuant un bref parcours *a contrario*. Il est à remarquer, tout d'abord, que le problème de la continuité des deux galeries du côté oriental se pose de la même façon si l'on adopte la *pradakṣiṇa*. Que l'on entre par le pavillon axial Est, le pavillon d'angle Nord-Est, voire le pavillon d'angle Sud-Est, au début du parcours ou à la fin, on devra remonter à contre-courant cette vaste fresque évoquant indubitablement le triomphe du roi puis l'écrasement des Chams.

En abordant les galeries méridionales par l'Est on défilerait — toujours à contre sens des images — devant la victoire navale sur les Chams, l'inauguration du palais, une nouvelle attaque chame contre le Cambodge (alors que ceux-ci semblent bien avoir déjà été écrasés au cours de la bataille navale), puis la construction du palais et le défilé que nous avons proposé d'identifier au retour du Malyāṅ. Du côté occidental, en remontant par le Sud on découvre la guerre civile, qui doit être pourtant de 1182, les luttes que Jayavarman mena afin de prendre le pouvoir, et enfin son *abhiṣeka* vers 1181. Du moins nous aurons dans la galerie septentrionale suivi le sens des images. Et nous devons en toute objectivité souligner que la st. LXX de la grande stèle du Phimeanakas dit « Ayant... vaincu... ce (roi des Chams) dont les guerriers étaient comme un Océan sans limite, après avoir reçu le sacre royal, il (Jayavarman) posséda par la conquête de Vijaya et des autres pays, la terre purifiée, qui pouvait être dite sa maison ». Si nous devons considérer l'ordre des propositions comme une indication chronologique rigoureuse, il semblerait que la grande bataille navale ait précédé la prise du Vijaya vers 1190, et c'est là à ma connaissance le seul argument en faveur de la *pradakṣiṇa*. Je ne crois pas qu'il suffise.

Le reste du parcours sur la face septentrionale n'apportera guère d'éléments décisifs pour la galerie Ouest, mais nous aurions encore à expliquer comment la galerie Est, qui montre en tout état de cause — même si ce n'est pas l'embuscade au Vijaya en 1165 — une défaite cuisante subie par les Khmers, pourrait venir au dernier stade d'un parcours consacré entièrement à la prise du pouvoir par le roi, cela avant le triomphe du côté oriental, qui ne serait ainsi abordé qu'après cette rechute. Je crois que cette simple tentative d'itinéraire dextre montre combien l'hypothèse cadre mal avec les faits tels qu'on peut les identifier.

LES PARALLÈLES D'ANGKOR VAT ET DE BANTEAY CHMAR

Nous ne saurions interpréter ces reliefs sans nous reporter, au moins brièvement, aux ensembles contemporains ou antérieurs qui peuvent nous aider, car nous n'avons pas affaire ici à un cas unique. Disons même tout de suite qu'il serait sans doute important de tenir compte des bas-reliefs de la galerie du second étage du Bayon. Nous ne les aborderons pas dans le cadre de la présente étude parce qu'ils ne sont éclairés par aucune inscription, parce qu'ils sont certainement postérieurs au règne de Jayavarman VII et surtout, même si l'écart chronologique n'est pas très important, ils marquent le retour à l'hindouisme. Cependant leur étude serait précieuse pour se faire une idée de ce que les successeurs

(1) G. Cœdès, *Angkor Vat temple ou tombeau*, *BE*, XXXIII, pp. 304-306 a bien vu les difficultés que soulève la lecture des reliefs et il conclut qu'aucun sens satisfaisant n'est finalement possible. Je ne le crois pas et je me suis efforcé de le montrer ici. Par contre nous nous retrouvons lorsqu'il insiste, *op. cit.*, p. 307 sur le rôle de la géographie mystique et, là encore, j'espère avoir mieux assuré celle-ci, et montrer de plus (*infra*, p. 230 sv.) qu'elle a pu se combiner avec une géographie historique.

du roi ont voulu faire[1] car il n'est pas impossible, après tout, que leur souci de reconsacrer le temple au culte traditionnel révèle certaines des originalités du programme initialement bouddhique. Je ne donnerai qu'un exemple des relations qui pourraient être ainsi décelées. Le barattage de la Mer de lait est ciselé sur la galerie Nord du côté occidental du second étage, et cela très exactement à la hauteur de l'*Indrābhiṣeka* que nous venons de rencontrer au même endroit sur les reliefs du premier étage. Cela semble être autre chose qu'un hasard quand on sait le rôle du barattage dans la symbolique khmère, en particulier combien il est constamment utilisé pour évoquer le début d'un règne apportant la prospérité à l'Univers[2]. Et cela par exemple sous Jayavarman VII lui-même dans la stance — entre autres — XLI de K 288 au Pr. Chrung S.-W. : « Dans son désir d'extraire de l'océan du combat l'ambroisie de la victoire, ce roi en tira aussi des richesses supplémentaires. »

Angkor Vat.

On ne devrait pas davantage négliger l'appoint que pourra fournir une étude plus fouillée des reliefs d'Angkor Vat. Je ne saurais l'esquisser ici mais simplement, en reprenant les très intéressantes remarques de F. D. K. Bosch, dégager quelques points[3]. Cet auteur a bien montré, en admettant un accès par le pavillon médian oriental, que l'on rencontrait à gauche — dans la galerie Sud — le barattage qu'il estime devoir exprimer à la fois la « création » du monde par le nouveau roi et l'apport des *ratna* qui lui permettront de régner comme *cakravartin*[4]. En d'autre terme il place au début du cycle une composition qui se rencontrera seulement à la fin de la *prasavya*. C'est exactement le cas pour le Bayon sur ce même côté Est. Ceci tendrait sans doute à nous montrer que,parfois, les côtés d'un temple peuvent être considérés comme un tout, ce qui est le cas dès lors que deux galeries d'un même côté se suivent, mais également pour la façade principale et bien que l'accès, là, soit en théorie axial.

Les différents schémas de lecture jusqu'ici proposés pour Angkor Vat semblent d'ailleurs bien suggérer des possibilités d'accès divers selon le rituel du jour, ou durant la vie du roi et après sa mort[5]. Surtout, et bien qu'on n'ait guère fait le rapprochement entre Angkor Vat et le Bayon, les bas-reliefs de celui-ci ne sont pas tellement éloignés de celui-là. Par exemple la galerie Ouest du côté Nord d'Angkor Vat illustre les combats de Viṣṇu-Kṛṣṇa contre les Asuras et les Daityas. La même face du Bayon montre les divers épisodes des luttes de Jayavarman prince (Kṛṣṇa) contre les Chams (Daityas). A l'extrémité occidentale de cette séquence nous assistons peut-être au mariage de Jayavarman et aux jeux qui ont marqué sa célébration. Or dans le pavillon N.-W. d'Angkor Vat, parmi d'autres tableaux, on a gravé l'épreuve de l'arc à la cour de Janaka, puis toute une série des scènes attestant la fidélité de Sītā, depuis la remise du *cūḍāmaṇi* à Hanumat jusqu'à son ordalie[6].

(1) Le seul travail de base sur ce problème reste, actuellement, celui de J. Przyluski, *The Legend of Krishna Dvaipāyana at Bayon of Angkor Thom, The yearbook of Oriental Art and Culture*, 1925, I, pp 62-65.

(2) Surtout si l'on se souvient que dans l'*abhiseka* siamoise, perpétuant les anciennes traditions, le barattage était représenté, Dhani Nivat, *The Gilt Lacquer screen in the Audience Hall of Dusit, Artibus Asiae*, 1961, XXIV, 3/4, p. 276. Pour les fondements économiques de ce symbole, voir B. P. Groslier, *Angkor et le Cambodge au XVIe siècle...* Paris, Presses universitaires, 1958, pp. 114 sv.

(3) F. D. K. Bosch, *Le Temple d'Angkor Vat, BE*, XXXII, 1, pp. 12-17. On devra ignorer les hypothèses fondées sur les galeries de l'angle N.-E. que Bosch croyait susceptibles d'avoir suivi des schémas primitifs, mais dont nous savons maintenant qu'elles ne remontent qu'au xvi[e] siècle comme je l'ai établi, ce que G. Cœdès a confirmé par l'épigraphie.

(4) Pour l'orientation des scènes visnuites à l'Ouest, tant à Angkor Vat qu'au Bayon, voir également G. Cœdès, *La destination funéraire des grands monuments khmers, BE*, XL, 2, p. 343, n. 2, et *Angkor Vat, Temple ou Tombeau ? BE*, XXXVIII, 1, p. 306.

(5) Voir J. Przyluski, *Pradakṣiṇa et Prasavya en Indochine. Festschrift fur M. Winternitz*, Leipzig, 1933, pp. 326-332. G. Cœdès, *Angkor Vat, Temple ou Tombeau, BE*, XXXIII, I, pp. 304-305 a rejeté certaines des suggestions de Przyluski, et à juste titre, mais sa discussion des incohérences apparentes des itinéraires ne me semble pas entièrement convaincante. Je crois avoir partiellement résolu ce qui semblait peu clair au Bayon sur ce point, et surtout je pense que le rituel pouvait commander des itinéraires successifs différents. De plus je ne puis suivre Cœdès quand, p. 306, il doute que ces galeries de bas-reliefs aient été ouvertes au public. La solution architecturale inventée sur ce point à Angkor Vat est trop caractéristique pour être ignorée. On sait que finalement Cœdès est revenu à la rencontre de Przyluski dans : *La destination funéraire des grands monuments khmers, BE*, XL, 2, pp. 315-347. Cf. également J. Przyluski, *Is Angkor-Vat a temple or a tomb. Jal. Indian Soc. of Oriental Art (Coomaraswamy vol.)*, 1937, pp. 131-144.

(6) Sur l'épreuve de l'arc F. Martini, *En marge du Rāmāyaṇa cambodgien, BE*, XXXVIII, 2.

La galerie Nord du côté occidental d'Angkor Vat est consacrée à la bataille de Laṅkā, la « bataille » par excellence qui marque le triomphe sur Rāvaṇa. La même galerie du Bayon illustre le succès de Jayavarman sur ses ennemis et son *abhiseka*. Et dans l'*abhiṣeka* siamois la bataille de Laṅkā était mimée... D'autres rapprochements pourraient encore être suggérés. Au Bayon nous savons que l'*abhiṣeka* de Jayavarman est figuré à l'extrémité Nord de la galerie Nord, côté Ouest, se dirigeant en somme vers le pavillon d'angle N.-W. A Banteay Chmar nous retrouverons cet *abhiṣeka*, marqué par un défilé de chars très remarquables qui supportent de véritables *vimāna*. Or dans le pavillon d'angle N.-W. d'Angkor Vat Rāma gagne Ayodhya dans le char Puṣpaka, en tous points semblable. Sur la face Sud encore nous aurons à Angkor Vat la lutte des Pāṇḍavas et des Kauravas au Kurukṣetra et F. D. K. Bosch a dégagé l'aspect à la fois funeste et fratricide de cet épisode[1]. En position identique nous relevons au Bayon la guerre civile dans le pays de Malyāṅ[2]...

Sur le côté méridional du Bayon, la galerie Ouest est trop incomplète pour être lue avec certitude. Mais on ne peut laisser d'être frappé par le défilé militaire qui se déroule là dans le même sens que celui d'Angkor Vat. Mieux : l'armée descend de la montagne, peut-être des Monts des Cardamomes. Or à Angkor Vat le cartouche K 298-2 nous désigne « S.M. Paramaviṣṇuloka au moment où il réside sur le mont Śivapāda pour faire descendre l'armée »...

La galerie Est d'Angkor Vat consacrée aux Cieux et aux Enfers n'a évidemment pas de répondant au Bayon (mais nous retrouvons la même à Banteay Chmar). Pourtant sur cette face méridionale quelques points communs peuvent être retrouvés, et par exemple la barque de plaisance d'un seigneur « chinois » qui nous a intrigués au Bayon[3]. Dans le pavillon Sud-Ouest d'Angkor Vat, aile Est, panneau Nord, on connaît une figuration étrangement proche et qui semble évoquer les délices de la ville céleste de Dvārāvatī, symbole de la capitale royale[4].

Comme cette scène se situe au Bayon juste après l'inauguration du palais royal d'Angkor, je me demande si nous n'avons pas le même parti repris sous une allure historique, évoquant ainsi la prospérité sous le roi enfin installé dans sa capitale ? Il va de soi que le triomphe de Jayavarman VII devenant *cakravartin*, sur la galerie méridionale du côté Est du Bayon, correspond au moins par la symbolique au barattage d'Angkor Vat, et nous l'avons déjà souligné.

Non seulement les rapports galerie par galerie sont évidents, mais encore la dichotomie Nord/Sud. F. D. K. Bosch a parfaitement dégagée celle-ci pour Angkor Vat. La moitié septentrionale, l'hémisphère des dieux, la course ascendante du roi (en tant que Kṛṣṇa ou Rāma) s'oppose à l'hémisphère méridional séjour de Yama et course descendante du souverain arrivé à la maturité de ses actes, pour aboutir finalement à l'incarnation dans le Viṣṇuloka[5]. Or qu'avons-nous au Bayon ? Sur la moitié Nord les débuts du prince luttant au Vijaya, sans doute son mariage, sa prise de pouvoir et finalement son *abhiṣeka*, et ceci très exactement du pavillon axial Est au pavillon axial Ouest. Quant au périple méridional s'il n'a pas le caractère funéraire d'Angkor Vat, il reprend néanmoins à l'Ouest par l'extermination des révoltés, puis des Chams — et du moins ceux-ci sont-ils expédiés à Yama — pour aboutir à l'Est, moitié Sud, à la surrection finale du *cakravartin*.

Cette opposition nous l'avons déjà décelée dans les inscriptions des chapelles. Si toutes elles contiennent les dieux du terroir, reconstituant au pied du roi son empire, dans les chapelles septentrionales nous avons cru reconnaître, en outre, les divinités bouddhiques correspondant aux temples élevés par Jayavarman VII

(1) Du moins à Java. Il est revenu sur ce thème : F. D. K. Bosch, *The Golden Germ*, Mouton, La Haye, 1960, pp. 86 sv.

(2) Le rapprochement est d'autant plus significatif si l'on se souvient que le Kurukṣetra est à l'Ouest et contient le lac Saryānavant (et les Chams sont battus sur un lac), que la capitale des Kauravas est Hastināpura (cf. Malyāṅ et la capture des éléphants sauvages..., voir *supra*, pp. 163), tandis que celle des Pāṇḍava est Indraprastha (Indrābhiṣeka...). De plus à Angkor Vat les Kauravas sont au Nord, et au Bayon les Khmers vaincus sont au N. des groupes de combattants. Je pense même qu'en règle générale les vaincus sont à la *gauche* du spectateur regardant la scène

(3) *Supra*, p. 164 sv. G. Cœdès, *Les Bas-reliefs d'Angkor Vat*, *BCAI*, 1911, p. 199 a douté de cette identification proposée en premier par Moura. Certes les barques et leurs principaux occupants sont khmers. Mais on voit sur la proue de la barque des femmes, un orchestre chinois identique en tous points à celui qui se trouve au même endroit sur la barque de plaisance chinoise du Bayon.

(4) Texte d'après le *Guṇakaraṇḍa Vyūha* dans : Rajendralala Mitra, *The Sanscrit Buddhist Literature of Nepal*, Calcutta, 1882, p. 97.

(5) Bosch, *Le Temple d'Angkor Vat*, *BE*, XXXII, 2, p. 16 et aussi *The Golden Germ*, pp. 89-90. G. Cœdès, *Angkor Vat, Temple ou Tombeau*, *BE*, XXXIII, 1, p. 307 suit sur ce point M. Bosch.

plus spécialement dans cette région du pays, et fort probablement afin de marquer, dans certains cas au moins, les grandes étapes de son existence.

Nous pourrions aisément multiplier les faits attestant cette distribution tout au long de l'histoire khmère. Pour n'en prendre qu'un exemple c'est évidemment celle des terrasses royales. Le roi siège au centre, face à l'Est. A sa gauche, vers le Nord, prennent place les fonctionnaires et le peuple (et celui-ci trouvera par là accès au tribunal sur la Terrasse du Roi Lépreux). A sa droite, au Sud, se tiendront les ministres, les hauts dignitaires et les princes, cependant que les femmes se grouperont derrière, à l'Ouest. Jusqu'à la fin du siècle dernier ce dispositif se maintenait rigoureusement. Lorsque l'Oknhea Hora Thipdei *(horādhipatī)* haranguait la cour ainsi réunie, il commençait en lançant l'appel : « *Moha Tep (devas), Moha Montrei (mantrīn)* », ce qu'un parfait connaisseur du khmer comme Janneau traduit : « Ô Mandarins de gauche (du Nord), ô Mandarins de droite (du Sud)[1]...

Sans doute ce parallélisme peut résulter seulement d'une source commune et surtout de règles traditionnelles. Même dans ce cas il convenait de le souligner car il prouve que le Bayon a suivi très étroitement ces dispositifs. Mais si nous avions le temps de nous y attarder je pourrais montrer que l'imitation d'Angkor Vat est également constante sur le plan de l'expression plastique. Il n'est guère de partis ou même de détails, depuis le groupement des armées jusqu'à la mère embrassant son enfant ou le traînard vidant subrepticement sa gourde, qu'on ne trouve déjà dans les galeries d'Angkor Vat. On a voulu reconnaître un « réalisme » de l'art de Jayavarman VII, un retour à la vie quotidienne, au pittoresque alliés à la tendresse et à la compassion bouddhique du roi, en réaction contre le formalisme, l'aristocratique détachement de la période antérieure[2]. Ce n'est que très partiellement vrai, en tout cas assez peu nouveau, et finalement — sauf pour la statuaire — je n'en suis guère convaincu[3].

Il semble que c'est là une impression résultant d'une lecture fragmentaire, et fondée sur le postulat que l'art du Bayon marque un changement en tout. En fait si ses bas-reliefs innovent — en dehors des détails ethnographiques — ce n'est ni par le pittoresque, ni par le réalisme, ni par l'anecdote non plus que par la caricature satirique, c'est dans le domaine de la composition et là souvent de façon remarquable[4]. Quant à la piété et à la compassion c'est bien la dernière chose, je le crains, qu'on puisse trouver dans ces images presque toutes de violence et même de cruauté. Car s'il était légitime de célébrer la victoire du roi, était-il nécessaire de détailler les têtes coupées, les crocodiles dévorant les cadavres, etc.[5].

Par contre ce qui est vraiment nouveau c'est que les bas-reliefs du Bayon sont strictement historiques. On y cherche en vain — sauf les quelques allusions littéraires que nous avons cru reconnaître ça ou là — les allégories que, jusque-là, les Khmers avaient préférées dans leurs inscriptions et sur leurs temples pour écrire leur histoire au second degré. Le contraste avec Angkor Vat est très remarquable. Je ne doute pas qu'en dernière analyse on doive reconnaître là aussi, sous les allégories épiques, des événements historiques, et par exemple dans la bataille de Laṅkā la lutte pour le pouvoir entre Sūryavarman II et Dharaṇīndravarman Ier, ou toute autre guerre de ce règne. Mais le fait est que le procédé littéraire l'emporte, sauf pour la galerie « historique ». Dans ce domaine le Bayon innove et en cela on peut parler, si l'on veut, de son réalisme *historique* (plus bas pp. 259 sv.).

(1) G. Janneau, *Œuvres*. Réimpres. de l'Imp. du Protectorat, Phnom Penh, 1898, p. 22.

(2) Par exemple J. Boisselier, *Réflexions sur l'art de Jayavarman VII, BSEI*, 1952, XXVII, 3, pp. 261 sv. et M. Giteau, *L'Expression de la sensibilité dans l'art khmer, Arts Asiatiques*, 1955, III, pp. 209 sv., 243 sv.

(3) J'ai déjà évoqué ce point dans *Indochine. Arts du Monde*, Paris, A. Michel, 1961, p. 185 ; je confesse avoir moi-même cédé à la première tendance, et par là peut-être induit en erreur M. P. Mus, *Le Sourire d'Angkor, Artibus Asiae*, 1961, XXIV, 314, pp. 363-64 et 379 ; voir *infra*, pp. 304 sv.

(4) Et que je croirais volontiers influencée par la perspective « aérienne » chinoise : B. P. Groslier, *Indochine. Arts du Monde*, p. 187.

(5) M. P. Stern, *L'Art du Bayon...*, p. 175 a senti cette violence cruelle. Ajoutons que cette cruauté n'est nullement absente des reliefs d'Angkor Vat. De même G. Cœdès, *États hindouisés...*, p. 315, qui souligne les aspects « inquiétants » du caractère de Jayavarman VII. M. F. S. Drake, dans son C. R. de la première édition de mon *Angkor. Art and Civilization, in Jal. of Oriental Studies*, Hong Kong, 1957-58, IV, 1-2, pp. 368 sv., m'a justement reproché (p. 374) d'avoir été ambigu dans ma brève analyse de ce roi. Il a raison d'incriminer l'imperfection de mon texte. J'avoue demeurer très indécis sur ce que nous devons finalement penser de Jayavarman VII, chez qui la cruauté, l'ambition, la dissimulation et la mégalomanie ne furent jamais négligeables... S'il n'y avait ses statues-portraits, quelques stances des hôpitaux et les visages de la statuaire du Bayon, on pourrait difficilement se retenir de le considérer comme une figure assez peu attachante... Disons, pour contenter tout le monde, qu'à tout le moins ce fut un Janus bifrons, ou un Aśoka, le tueur du Kāliṅga devenu apôtre bouddhique, *infra*, pp. 181.

Je pense que la raison en fut essentiellement le désir presque pathétique de souligner la victoire du roi sur les Chams. C'est finalement le thème à peu près unique tout au long des galeries. P. Mus a montré de façon décisive à mon sens[1], que la destruction d'Angkor en 1177 par ces « monstres des ténèbres » avait certainement bouleversé toutes les traditions khmères, porté un coup presque fatal à l'ordre instauré par l'ancienne société qui fit là faillite. Les campagnes de Jayavarman VII, sa conversion au bouddhisme apparaissent parfois comme des tentatives quasi-désespérées de ressaisir le pays. On comprend qu'à cet égard le Bayon ait servi, par excellence, de théâtre où fut mimé ce grand drame dans l'espoir de conjurer un sort pourtant inéluctable...

BANTEAY CHMAR.

L'étude des bas-reliefs de Banteay Chmar viendrait recouper, je crois, ces inférences. Il faut avouer que je n'ai fait, jusqu'ici, qu'effleurer le sujet et dire tout net qu'étudier les bas-reliefs du Bayon sans ceux de Banteay Chmar est une erreur grave. Malheureusement ce dernier temple est encore enfoui dans la forêt, des fragments entiers des panneaux sont renversés, les autres peu lisibles, écrêtés ou engoncés dans la voûte qui s'est écroulée. Il n'est pas possible de les dégager car ils sont maintenus en équilibre précaire par la végétation et il faudrait être en mesure de les restaurer sur le champ[2]. D'autre part étant donné son caractère particulier de temple mausolée provincial, Banteay Chmar relate manifestement des épisodes qui lui sont propres, et dans les scènes communes avec le Bayon le style, les détails diffèrent sensiblement[3]. Je ne suis pas en mesure actuellement de dire qu'elle est la première de ces deux séries, de toutes façons fort proches dans le temps et indubitablement de la fin du règne.

Ceci reconnu et en attendant que nous soyons mieux armés, nous pouvons tracer quelques parallèles. Nous nous débarrasserons tout d'abord rapidement des thèmes qui semblent particuliers à Banteay Chmar. Sur le côté occidental, la galerie Nord relate l'épisode du Bharata Rāhu et nous savons sa raison d'être ici[4]. Étant donné que Indrakumāra était divinisé dans la cour I Est du temple, cette orientation vers le royaume des morts ne saurait surprendre. Le panneau semble se lire du Sud au Nord, soit en *pradakṣiṇa*. Par ailleurs l'événement ne s'insère pas dans la vie de Jayavarman VII puisque nous sommes sous Yaśovarman II, et en quelque sorte en excursus par rapport au reste de cette série.

Cette direction funeste est peut-être également la raison d'être des huit grandes images d'Avalokiteśvara qui occupent l'essentiel de la galerie méridionale du même côté. L'identification détaillée n'en a pas encore été donnée[5] et nous ne savons pas davantage pourquoi cet ensemble, remarquable tant du point de vue plastique que par son ampleur, ne figure pas au Bayon. Si les reliefs de Banteay Chmar sont légèrement antérieurs, ou fondés sur un aspect archaïsant — ou local — du culte sous Jayavarman VII, ce pourrait en être la cause ? On sait que le succès de Lokeśvara semble avoir diminué au cours du règne. Il faut rappeler enfin que L. Finot, qui le premier a cité le *Kāraṇḍavyūha sūtra* à propos de ces images[6], relevait déjà qu'à suivre ce texte les images devraient se lire du Nord au Sud, c'est-à-dire en *prasavya*. Il est vrai que cela pouvait s'appliquer à ce seul panneau. C'est néanmoins un recoupement important.

Pour terminer, on a sur l'extrémité orientale (seule préservée) au moins de la galerie Est du côté Sud de Banteay Chmar, les Cieux et les Enfers, à la même place et sous la même forme qu'à Angkor Vat. Ceci ne nous surprendra pas juste au Sud de la cour où sont érigées les statues des cinq héros divinisés. Ce qui me semble mériter réflexion c'est l'absence de cette figuration au Bayon. Est-ce dû seulement au fait que l'histoire du roi a pris toute la place disponible ? Doit-on penser que Jayavarman VII par sa conversion

(1) Dans sa conférence prononcée au Musée Guimet en 1957 et toujours inédite, et aussi dans : *Angkor vu du Japon, France-Asie*, sept.-déc. 1962, XVIII, nº 175-176, pp. 521-38.

(2) J'ai pu en 1965 procéder à une première étude assez poussée et nous avons photographié tous les éléments subsistants des reliefs depuis l'angle N.-W. jusqu'au pavillon axial Est en passant par le Sud. Mais ce n'est qu'une première étape et les conditions actuelles de travail nous ont empêchés de poursuivre.

(3) Outre les indications de G. CŒDÈS, *Bas-reliefs du Bayon, passim*, on se reportera à l'étude de H. PARMENTIER, *Les Bas-reliefs de Banteay Chmar*, *BE*, X, 1, pp. 205-221, qui est la seule existante.

(4) *Supra*, pp. 135 sv.

(5) J. BOISSELIER, *Précisions sur quelques images khmères d'Avalokiteśvara: les bas-reliefs de Banteay Chmar*. *Arts asiatiques*, 1965, XI, 1, pp. 73-90.

(6) *Lokeçvara en Indochine*, *Études asiatiques*, EFEO, 1925, I, pp. 227-256.

au bouddhisme a libéré les êtres de la chaîne des causes et des effets ? Lorsque nous serons en mesure d'embrasser le sens de son œuvre dans sa totalité nous pourrons peut-être répondre à ces questions.

Reste le cycle de sa vie proprement dit. Il est assez remarquable que nous le retrouvions à Banteay Chmar à peu près en entier, à la fois plus détaillé sur certains points — pour les épisodes qui se déroulèrent dans cette région ? — et en même temps condensé — sans doute parce que trois galeries étaient consacrées par ailleurs à d'autres thèmes propres à ce mausolée —. Surtout nous allons constater une sorte de distorsion dans la répartition topographique qui ne me semble pas résulter seulement de l'espace limité, mais exprimer une intention de « géographie historique ».

Nous parcourerons rapidement ce cycle, en adoptant la *prasavya* afin de faciliter les comparaisons avec le Bayon, mais sans affirmer par là que ce fut le rite primitif. En réalité je n'en sais rien pour le moment. Notre pérégrination, de plus, ne commencera qu'à l'angle Nord-Est car la galerie septentrionale du côté Est est actuellement écroulée. C'est peut-être là qu'avait été sculptée l'embuscade au Vijaya du Bayon, car ce serait sa place normale dans la séquence de la vie royale[1].

Sur la galerie Est du côté Nord nous avons la série des thèmes reconnus sur la galerie Nord du côté Ouest du Bayon, et relatés ici semble-t-il aussi d'Est en Ouest, c'est-à-dire en *prasavya*[2]. A l'Est on assiste à une lutte entre Chams et Khmers ; puis vient le siège d'une forteresse qui doit être celui mentionné par K 469-III au Bayon[3] ; puis l'*abhiṣeka* avec son défilé triomphal de chars[4], ses bouffons et le cortège royal. Vient ensuite le regroupement de l'armée khmère dans un pays montagneux, avec à l'extrémité Ouest le lac enclôs par une digue, le poisson mangeant le cerf, etc. du Bayon[5]. A l'extrémité occidentale de la galerie Ouest, seule conservée, nous retrouvons des épisodes de Khmers luttant contre les Chams ; ceux-ci s'enfuient en barque ; enfin, exactement la même scène terminale qu'à la galerie Sud du côté Ouest du Bayon[6] ; l'armée s'avance vers le couchant ; on adore un liṅga dans un temple ; les Khmers se mettent à construire un édifice en pierre ; le parallélisme entre les deux temples est remarquable.

Le récit historique paraît reprendre à l'extrémité méridionale de la galerie Sud, côté Ouest, c'est-à-dire après les huit grands Lokeśvara. Je crois reconnaître une sorte de disette ou d'émeute, avec grand concours de peuple, de malades, de blessés (?) rassemblés autour d'un palais où on leur distribue des vivres (?). Je suis parfois tenté de soupçonner ici la fondation des hôpitaux, et la proximité des grandes images divines de cette galerie ne serait pas pour y contredire[7]. On peut aussi bien y déceler le début de la « guerre civile » qui se déroule à la suite, sur le côté Sud. Soulignons que ce panneau encore paraît bien se lire en déambulation senestre.

Sur le côté Sud, au commencement (à l'Ouest) de la galerie occidentale nous retrouvons toutes les scènes de la guerre civile de la galerie Sud, côté Ouest du Bayon. D'abord les combats entre Khmers ; les gens affolés se rassemblant autour du palais ; l'arrivée de l'émissaire en palanquin ; les têtes coupées apportées aux chefs. Des détails nouveaux surgissent ici, par exemple un temple-montagne parfaitement reconnaissable. Il paraît un peu déconcertant si nous sommes au Malyāṅ dans le Sud de Battambang et le Nord-Ouest de Pursat où aucun temple de ce genre n'est connu ; mais ce conflit a pu s'étendre à d'autres parties du pays[8]. Nous ne trouvons pas, ensuite ce que nous avons lu comme le « retour » du Malyāṅ, avec traversée de rivière sur pont flottant, au début de la galerie Est du côté Sud du Bayon[9]. Cette scène existait peut-être à Banteay Chmar à la suite, c'est-à-dire au début (à l'Ouest) de la galerie Est de ce même côté Sud, actuellement détruit. Nous ne connaissons de cette galerie que l'extrémité orientale avec les cieux et les enfers. Or si la reconstruction vient quelque jour confirmer cette conjecture, notre rapprochement avec la galerie

(1) *Supra*, pp. 156 sv.
(2) *Supra*, p. 157.
(3) *Supra*, p. 157.
(4) Pour ces chars G. Groslier, *Recherches sur les Cambodgiens*, pp. 100-101.
(5) *Supra*, p. 161.
(6) *Supra*, p. 162.
(7) Soulignons que l'ordre chronologique ne serait pas non plus en contradiction. Contrairement à ce que l'on a dit jusqu'ici, nous considérons que les hôpitaux ont été fondés très tôt dans le règne, et par exemple ceux d'Angkor Thom avec la muraille et l'implantation du Bayon. Nous rejoignons là et M. J. Dumarçay (aussi *supra*, pp. 74-5) et M. Claude Jacques, qui doit publier une nouvelle étude sur ces stèles et apporte des arguments paléographiques convaincants. Il a déjà esquissé ce problème : *Les Édits des hôpitaux de Jayavarman VII. Études cambodgiennes*, janv.-mars 1968, n° 13, pp. 14-17.
(8) A moins que, finalement, ce Malyāṅ ait été celui que nous savons avoir existé dans Roluos (*supra*, p. 107) ; le temple-montagne serait alors Bakong ? Ceci ne changerait rien aux hypothèses géographiques que nous esquissons plus loin.
(9) *Supra*, p. 163.

historique d'Angkor Vat et Sūryavarman II « descendant de la montagne » entouré de son armée, et cela juste avant les Cieux et les Enfers, trouverait là un recoupement particulièrement remarquable[1].

Le récit historique va reprendre sur la galerie Sud, côté Est de Banteay Chmar, du Sud au Nord c'est-à-dire encore en *prasavya* avec à peu près exactement, et dans le même ordre, toutes les scènes de la galerie Est, côté Sud du Bayon[2]. D'abord le retour offensif des Chams et la lutte au bord de l'eau ; l'hommage au prince ; la fuite des Chams au-delà de la rivière, qu'ils remontèrent sans doute avec leur flotte ; viennent encore les scènes de construction, puis l'inauguration du palais avec le roi étendu[3]. Enfin nous suivons la guerre navale dans tous ses épisodes : départ de la cour en barges, assaut de la flotte chame — avec ici une variante : le roi en personne est dans une des barques — enfin la victoire célébrée devant le roi sur son pavillon flottant[4].

Hormis le style, certains détails narratifs et le traitement, le parallélisme est étonnant : il ne manque que la jonque et la barque de plaisance chinoises. Et finalement nous constatons qu'en dehors du défilé triomphal de la face Est du Bayon — parce que nous ne sommes pas au temple royal ? — nous avons à Banteay Chmar, dans le même ordre, constituant une suite logique quand on les parcourt en *prasavya*, tous les épisodes de la vie de Jayavarman VII du Bayon que nous avons cru reconnaître à la suite de G. Cœdès, ou que j'ai pu préciser. Sans prétendre à une lecture définitive, je puis avancer que dans ses grandes lignes et à partir de ce que nous connaissons actuellement, mon interprétation n'est sans doute pas entièrement conjecturale.

GÉOGRAPHIE HISTORIQUE

Grâce à ces deux séries du Bayon et de Banteay Chmar il est possible de préciser un dernier aspect des reliefs. Non seulement ils racontent la vie du roi mais encore ils sont orientés, pour l'essentiel, vers les régions dans lesquelles ces événements se déroulèrent. Le parti n'est pas constant et ne saurait l'être. Il aurait fallu pour cela que la geste de Jayavarman VII se soit déroulée chronologiquement et à travers le pays en *prasavya* autour d'Angkor . Et pour Banteay Chmar trois galeries consacrées à des épisodes provinciaux ou particuliers ont compliqué la tâche du metteur en page. Mais précisément les variantes de ce dernier cas recoupent notre hypothèse.

Reprenons — une dernière fois... — notre pérégrination. Quel que soit finalement le point de départ exact, les deux galeries orientales et la galerie Est du côté Nord du Bayon évoquent les luttes successives au Vijaya. Or ce royaume est très exactement à l'Est et à l'Est-Nord-Est d'Angkor... Khmers et Chams étaient en mesure de déterminer assez rigoureusement les latitudes pour que nous ne leur prétions pas ainsi, gratuitement, des notions géographiques trop exactes. Ajoutons que si la scène de l'embuscade existe à Banteay Chmar, elle ne peut se trouver que sur la galerie Nord du côté Est, actuellement démolie. Or Banteay Chmar étant au Nord du Bayon, c'est très exactement à son orient que se place le Vijaya...

Nous ne pouvons utiliser la galerie Ouest du côté Nord du Bayon, trop fragmentaire. Sur la galerie Nord du côté Ouest se déroulent, du Sud vers le Nord, la poursuite des ennemis, le siège de la forteresse et l'*abhiṣeka.* La même séquence se retrouve d'Est en Ouest dans la galerie Est du côté Nord de Banteay Chmar. Comme nous n'avons pu encore localiser les sites ici désignés, nous ne pouvons rien en tirer. Mais *pari passu,* si notre hypothèse est fondée on pourra chercher si ces faits n'ont pas pris place au N.-W. d'Angkor et au N. de Banteay Chmar, soit par exemple dans la région de Lavo et de Pimay. Une sécession de cette province n'étant pas à exclure vers la fin du règne de Sūryavarman II, une reconquête est fort plausible[5]. Ce n'est là, il est vrai, qu'une supposition et nous avons vu par contre les raisons qui nous font soupçonner un *abhiṣeka* dans le pays de Sambor du Mékong. Or celui-ci n'est ni au N.-W. du Bayon ni même à l'E.-N.-E. de Banteay Chmar. Nous serions alors ici devant cette impossibilité de faire toujours

(1) *Supra*, p. 163.
(2) *Supra*, p. 163 sv.
(3) Photo dans H. MARCHAL, *Les Temples d'Angkor*, p. 120.
(4) *Supra*, p. 165. Photo dans PARMENTIER, *BE*, X, 4, p. 207 et surtout P. PARIS, *Les Bateaux des Bas-reliefs khmers*, *BE*, XLI, 2, pl. XLIV.
(5) *Supra*, p. 146. Ceci expliquerait les fondations de Jayavarman VII à Pimay entre autres.

coïncider tel épisode et son orientation géographique vraie, dès lors qu'on devait d'abord respecter l'ordre chronologique.

Le début et la fin de la galerie Sud, côté Ouest, du Bayon semble correspondre à la galerie Ouest, côté Nord de Banteay Chmar. Peut-être sommes-nous là encore dans une province du Nord-Ouest de l'empire, voire celle de Banteay Chmar même ? On a dit l'importance de ce temple, qui vient juste après les grandes fondations d'Angkor[1]. Dans les deux sanctuaires nous trouvons à la fin de cette séquence la même scène de construction. Cette coïncidence, l'orientation au Bayon de cet épisode, le fait que Banteay Chmar fut commencé très tôt dans le règne me pousseraient à y voir la fondation de Banteay Chmar lui-même ; nous comprendrions ainsi beaucoup mieux que cette séquence soit développée tout particulièrement dans ce dernier temple. Mais je ne cache pas que l'inférence est hasardeuse.

Par contre un fait reste remarquable. La guerre civile est figurée au Bayon au centre de cette même galerie, alors qu'elle occupe toute la galerie Ouest du côté Sud de Banteay Chmar (et commence peut-être au Sud de la galerie Sud du côté Ouest). Or si ce Malyāṅ est bien celui au Sud de Battambang nous avons là une véritable « triangulation » figurative et qui explique parfaitement la localisation différente dans les deux ensembles. De même ce que je suppose être le « retour du Malyāṅ » à travers les Cardamomes et peut-être le Tonlé Sap, région au Sud-Ouest du Bayon, est très effectivement dépeint sur la galerie Ouest, côté Sud du Bayon. Si cette scène se retrouve à Banteay Chmar elle serait sur l'extrémité Ouest, éboulée, de la galerie Est, côté Sud : Cardamomes et Tonlé Sap sont au Sud-Est...

Le retour offensif des Chams par voie d'eau, la construction et l'inauguration du palais, la jonque chinoise, enfin la guerre navale de libération sont dans la galerie Est du côté Sud du Bayon. Tous ces événements n'ont pu prendre place qu'à Angkor même, sur le Tonlé Sap ou sur le Mékong, c'est-à-dire au Sud et au Sud-Est du Bayon. Or ceci nous met à l'Est-Sud-Est de Banteay Chmar, et nous y rencontrons ces scènes sur la galerie Sud, côté Est...

Il me semble que cette dernière série de recoupements est suffisamment précise pour donner quelque solidité à mon hypothèse et nous inciter à voir, dans ces reliefs, non seulement une biographie (limitée à l'essentiel : le triomphe du roi sur ses ennemis), mais encore l'itinéraire géographique de cette geste qui a libéré et purifié la « terre lourde de crimes ». Dès lors la présence des dieux du terroir dans les chapelles du Bayon s'explique d'autant mieux. Ils reconstituent d'abord le royaume autour du maître. Mais on peut supposer aussi qu'ils ont été plus spécialement choisis pour autant qu'ils évoquaient les lieux où le roi s'illustra. Ainsi les divinités bouddhiques de l'hémisphère septentrional répondraient aux temples commémoratifs dressés par Jayavarman VII, comme Banteay Chmar lui-même. C'est bien ce que confirme le texte K 293-2 rappelant, près des reliefs l'illustrant, l'*abhiṣeka* royal (et peut-être rajouté dans ce pavillon axial parce qu'il avait été impossible d'orienter les reliefs vers le pays où se déroula l'*abhiṣeka* ?). On ne peut guère douter, en tout cas, que notre interprétation ne soit pour le moins cohérente.

LA VIE DU ROI EN TANT QUE RĀMA

Avant de clore ce chapitre et bien qu'il ne s'agisse pour le moment que d'une hypothèse, j'esquisserai un autre thème de recherche[2]. Les bas-reliefs du premier étage du Bayon tels que je crois les lire, évoquent non seulement l'histoire de Jayavarman VII — au moins officielle — mais encore dans une certaine mesure — ou : dans toute la mesure utile et possible —, l'épopée de Rāma.

Ce ne peut pas être, bien évidemment, une paraphrase complète. Il eût fallu pour cela récrire entièrement la vie du roi, ou bien que celle-ci ait été exactement identique à celle de Rāma. Mais il me semble qu'il y a plus que les coïncidences inévitables entre deux existences qui pourraient se résumer ainsi : un prince « injustement » exilé, reconquiert le trône. Et je crois que, chaque fois que ce fut possible, le parallèle fut systématiquement tiré.

(1) *Supra*, p. 151.
(2) Que j'ai très brièvement exposé : *Le Rāmāyaṇa dans l'ancien Cambodge in Rāmker (Râmâyana khmer)*. Université... des Beaux-Arts, Phnom Penh, 1969.

Justifions rapidement ces affirmations en commençant notre *prasavya* à l'angle Nord-Est du Bayon. L'embuscade au Champa n'a pas à proprement parler de précédent dans l'épopée, encore que dans le *Bālakāṇḍa* nous voyons Rāma apprendre les arts martiaux auprès de Viśvamitra. Sur le même côté septentrional, dans la galerie occidentale nous envisageons de reconnaître le mariage du futur Jayavarman VII, son « exil » au Preah Khan de Kompong Svay, enfin les jeux qui peuvent, entre autres, accompagner ses noces (et que nous avons trouvés au même endroit avec sans doute la même fonction, sur les reliefs d'Angkor Vat). Bien entendu le rapprochement avec le mariage de Sītā et de Rāma, puis l'exil de l'*Ayodhyākāṇḍa* s'impose de lui-même. Et à plus d'un titre : l'éloignement de Rāma a duré quatorze ans[1]. Si l'on calcule la période s'étendant entre la mort de Yaśovarman II vers 1165, et la conquête du pouvoir par Jayavarman qui n'a pu commencer qu'après 1177, on trouve une période de douze ou quatorze années.

Durant l'éloignement de Rāma son demi-frère Bharata, mis sur le trône grâce à la promesse arrachée à Daśaratha par Kaikeyī, refuse de se considérer comme le souverain légitime et gouverne seulement comme légat du héros, dont les sandales symbolisent la présence sur le trône[2]. Or Jayavarman, dont nous avons montré que le père n'a pu régner, et dont les droits au trône étaient à tout le moins ténus, n'a sans doute gagné celui-ci que par les armes. Une fois couronné il devait se trouver des titres. Si, comme je crois l'avoir indiqué, Indrakumāra était bien son frère puîné, celui-ci a indubitablement servi Yaśovarman II puisqu'il a défendu le palais de celui-ci contre le Bharata Rāhu. Ceci a pu constituer ensuite, ce frère mort — ou écarté...[3] — les seuls titres que, finalement, Jayavarman VII pouvait invoquer. Le roi avait donc tout avantage, à trouver une préfiguration dans le *Rāmāyaṇa* et en particulier à présenter Śrīndrakumāra comme un Bharata, ou encore comme un Lakṣmaṇa. Et en voyant Indrakumāra tuer le Bharata Rāhu avec sa tête de monstre, on ne peut s'empêcher de songer à Rāma et Lakṣmaṇa abattant Kabandha. Certes celui-ci, traditionnellement, arbore sa face monstrueuse sur le ventre comme on s'est plu à le figurer à Java, mais non au Cambodge. Le rapprochement est tentant, et il expliquerait notamment l'importance accordée à Indrakumāra à Banteay Chmar. Et peut-être même au Bayon, car si l'épisode devait y être sculpté le seul endroit possible, vu l'ordre narratif, est précisément le panneau inachevé à l'extrémité occidentale des galeries du côté Nord.

Toute la face occidentale du Bayon semble consacrée à la lutte de Jayavarman afin d'assurer son pouvoir au Cambodge même : elle peut être mise en parallèle avec le combat de Rāma contre les rākṣaṣas décrit dans l'*Araṇyakāṇḍa*. Certes au Bayon nous trouvons d'abord l'*abhiṣeka* du roi. Ce n'est qu'une contradiction apparente si l'on admet que Rāma est déjà censé régner, Bharata n'assurant que sa régence. De toute façon Jayavarman comme Rāma pour obéir au vœu de Daśaratha, doit lutter contre les forces du mal. Or les rākṣaṣas sont commandés par Śūrpaṇakhā, sœur de Rāvaṇa — le roi des Chams comme nous l'avons abondamment montré —. De plus cet épisode, dans le poème, est dominé par l'alliance de Rāma et de Sugrīva contre Rāvaṇa et Vālin, et il se termine par la mort de ce dernier. Est-ce un hasard si, à Angkor Vat, la mort de Vālin est figurée à l'endroit même où nous devrions la trouver au Bayon : au pavillon d'angle Sud-Ouest ? Par ailleurs on sait que Jayavarman fut aidé dans cette guerre civile et notamment pour réduire le Malyāṅ, par un prince cham : Vidyānandana : mettre celui-ci en parallèle avec Sugrīva — ou Hanumat — n'est nullement hasardé, et nous verrons bientôt d'autres arguments pour le faire.

Finalement les deux histoires se suivent de fort près. Rāma, roi déjà incontesté, part d'abord abattre les rākṣaṣas et y parvient grâce à Sugrīva, puis il entre triomphalement dans Ayodhya. Jayavarman prend le pouvoir, reçoit l'*abhiṣeka*, chasse les Chams d'Angkor même, soumet les provinces rebelles aidé par Vidyānandana, et revient finalement à Angkor où il commence ses grands travaux. La « vérité » historique est respectée et sanctionnée par l'illustre épopée[4].

(1) Ou douze ans : Daśaratha, craignant les machinations de Kaikeyī, conseille à ses fils de revenir après ce laps de temps : C. BULKE, *La Naissance de Sītā*, *BEFEO*, 1952, XLVI, 1, pp. 107-118.

(2) Cet aspect est encore accentué dans la version khmère : *Rāmker*, *op. cit.*, pp. 38-39.

(3) *Supra*, pp. 153.

(4) Là toujours on trouve un précédent à Angkor Vat. Rāma ayant terrassé les rākṣaṣas, prend quelque repos dans Ayodhyā avant de repartir pour la lutte contre Rāvaṇa. Les scènes de plaisance dans Ayodhyā sont gravées sur l'aile Est du pavillon d'angle Sud-Ouest, menant à la galerie historique où Sūryavarman prend la tête de ses armées.

Il ne semble pas que nous trouvions, sur nos bas-reliefs, d'allusions au *Saundarakāṇḍa*. Dans l'état actuel de nos connaissances, le voyage d'Hanumat à Laṅkā n'a pas de raison d'être évoqué ici. Par contre, toute la face méridionale du Bayon en illustrant les conquêtes puis la victoire finale sur le Champa, suit la trame du *Yuddhakāṇḍa*. Elle débute par le « franchissement » de la rivière : de même à Angkor Vat, la galerie occidentale de la face Sud montrait Sūryavarman II descendant du mont Śivapāda pour aller rencontrer ses ennemis. Et donc très normalement, comme Rāma descendant avec Sugrīva du mont Malaya (en pays Malabar dans l'Inde occidentale...) Jayavarman descend des montagnes (les Cardamomes ?), franchit la rivière et s'avance vers ses ennemis et leur chef Rāvaṇa.

Dans les premières rencontres avec les Chams dépeintes ensuite au Bayon, j'ai bien envie de tracer le parallèle avec les combats singuliers qui se déroulent d'abord à Laṅkā, tout particulièrement la lutte contre Kumbhakarṇa puis Indrajit[1]. Est-ce un hasard si de nos jours encore ces deux combats, pour des raisons d'ailleurs diverses, tiennent toujours une place éminente dans les représentations du *Reamker* au Cambodge[2] ? Quant au ralliement de Vibhīṣaṇa qui sera plus tard récompensé par la couronne de Laṅkā, comment là encore n'y pas retrouver Vidyānandana, qui aida Jayavarman VII à combattre ses frères chams et en fut payé par la royauté au Pāṇḍuranga ? L'histoire dictait le parallèle puisque Vidyānandana se rebellera contre Jayavarman VII puis sera abattu par ses parents Chams, tout comme les fils de Rāvaṇa se dresseront contre le traître Vibhīṣaṇa.

L'allusion littéraire s'imposait avec une telle force que dès le XIIIe siècle elle était utilisée par les panégyristes de Jayavarman VII lui-même. En effet la st. XLVI de la stèle du Pr. Chrung Nord-Ouest dit expressément : « Il n'y a rien d'extraordinaire à ce que Vibhīṣaṇa exilé par son frère ait été chercher refuge auprès de Rāma ; ce qui est extraordinaire, c'est que le frère cadet soumis à la puissance de ce roi, ait tué (son aîné) le roi du Cāmpa, qu'il chérissait »[3].

Quant à la bataille navale qui mit le point final à l'expulsion des Chams, superbement illustrée au Bayon et à Banteay Chmar, la référence au pont d'Adam et à la conquête de Laṅkā allait de soi. Il y avait à cela une double série de raison. Tout d'abord le franchissement de l'Océan des iniquités et des tourments sur la digue de la loi, de la bonne conduite, qu'édifie le roi, est un thème constant des inscriptions. Toute sa richesse se devine, tant par ses connotations brahmaniques que bouddhiques, et elle est courante dans toute l'Inde extérieure : dès le VIIIe siècle au moins dans un texte d'inspiration mahâyânique on parlera de la *dharmasetu* : la digue de la loi[4]. *Dharmasetu*[5], qui en outre rappelle la continuité de l'œuvre du père au fils suivant le « droit chemin » — ce qui serait peut-être la meilleure traduction — est une expression constante, et de plus souvent utilisée en rapport avec le *Rāmāyaṇa*. Nous n'en donnerons qu'un exemple dans une eulogie de Sūryavarman Ier, significatif car nous verrons plus loin l'importance de ce roi comme préfigure de Jayavarman VII : « Autrefois Rāma a construit à grand peine une digue dans un unique océan, mais c'est sans effort apparent que (ce roi) en a construit dans quatre océans avec les têtes coupées de ses ennemis »[6].

Il était donc inévitable que la guerre navale de Jayavarman VII vienne suggérer ces formules familières, et plus spécialement les rappels du *Rāmāyaṇa* : son épigraphie le prouve. La stèle de Preah Khan nous dit qu'il a « ... réparé avec des textes sacrés cette digue rompue (menant à) la félicité : *sugatisetu* », forme

(1) Pour le combat de part et d'autre de la rivière, *supra*, p. 166, j'ai déjà détaillé les rapports avec le *Rāmāyaṇa*.

(2) *Rāmker*, *op. cit.*, pp. 72 sv. ; 75 sv. De plus on sait qu'au cours de ces épisodes, Rāvaṇa fera apparaître magiquement le cadavre de Sītā, aux yeux de Rāma pour le persuader de la mort de son épouse. Voir aussi sur ce point, S. KARPELÈS, *Un épisode du Rāmāyaṇa siamois. Études Asiatiques*, EFEO, 1925, I, pp. 315-342. Ces pratiques magiques sont particulièrement développées dans le *Rāmker*, *op. cit.*, pp. 30 sv. Certains passages de la grande stèle du Phimeanakas, K 485, quoique mutilés, semblent bien raconter que Jayarājadevī, durant les campagnes du roi au Champa, inquiète de son époux, l'évoque dans un miroir, comme l'avait bien vu CŒDÈS, *IC*, II, p. 177. Dans le même texte, la reine est comparée (st. LI) à Sītā amaigrie par la séparation. La situation était bien symétrique à l'épisode du *Rāmāyaṇa*, mais inverse. Sītā captive à Laṅkā, se désole pendant que Rāma guerroie pour la délivrer. Jayarājadevī dans Angkor, gémit tandis que Jayavarman va combattre le Rāvaṇa cham. Elle l'évoque grâce à un miroir magique. Rāvaṇa tente de montrer Sītā morte pour décourager Rāma.

(3) K 228, *IC*, IV, p. 246.

(4) Inscription de Kelurak. R. C. Majumdar, *Les Rois śailendra de Suvarṇadvīpa*, *BE*, XXXIV, p. 113.

(5) Sur *dharmasetu*, voir en dernier lieu K. Bhattacharya, *Les Religions brahmaniques...*, p. 48. Au surplus, dans la plaine inondée où les Khmers prospérèrent, les notions de digue et de chaussée sont inséparables. La chaussée doit le plus souvent franchir la saison des pluies sur un remblai, et dans les sites urbains utilise les digues des réservoirs et des casiers irrigués.

(6) St. XI, K 702, Vat Preah Theat, *IC*, V, p. 222.

bouddhique du *dharmasetu* qu'on relèvera avec intérêt[1]. Et surtout elle utilise le parallèle avec l'épopée : « Rāma et ce roi accomplirent des travaux pour les dieux et pour les hommes : tous deux avaient le cœur entièrement dévoué à leurs pères ; tous deux vainquirent un descendant de Bhṛgu (Paraśurāma, et Rāvaṇa : le roi des Chams) ; mais le premier construisit une chaussée avec des pierres pour que les singes puissent franchir l'océan, tandis que le second en construisit avec de l'or pour faire franchir aux hommes l'Océan de l'existence »[2]. Enfin vers 1203 les Chams, alors alliés de Jayavarman, détruisirent la flotte annamite dans le port de Co'-la. Rien de surprenant à ce qu'une fois de plus et pour un fait du même ordre, l'épigraphiste fasse appel aux mêmes images : « Rāma a franchi l'Océan ; mais sans que ce roi eût à bouger (l'Océan) détruisit les chefs du roi des Yavana, avides de combattre avec leurs guerriers »[3].

Finalement nous n'avons pas au Bayon, sur la face orientale, la paraphrase de l'*Uttarakāṇḍa* qu'on attendrait. Tout au plus ce que nous croyons être le « triomphe » final de Jayavarman VII évoque-t-il le retour à Ayodhya sur le char Puṣpaka. Mais aussi bien tous les thèmes de cette partie du *Rāmāyaṇa* : l'ordalie de Sītā, etc. n'avaient pas leur place dans la vie du roi, ne serait-ce que parce qu'ils ne présentent pas Rāma sous un jour très flatteur. Par contre dans le *Reamker*, les résultats inéluctables des actes passés sont très largement développés. Est-ce un ajout post-angkorien, un apport bouddhique, comme nous le dirons ?

Certes ces rapprochements sont ténus, ou plutôt nous paraissent possibles sans plus. Aussi bien, et j'y reviens, la galerie du Bayon entend d'abord relater la vie du roi. C'est pour cela sans doute que le ressort essentiel du *Rāmāyaṇa* : l'enlèvement de Sītā, n'est pas développé ici. Encore pourrait-on dire que Sītā symbolisait le Cambodge enlevé par Rāvaṇa-roi des Chams, et que précisément sa délivrance est le sujet de toute l'imagerie du temple... Il serait facile à l'appui de citer encore une fois la fameuse stance des inscriptions des prasat Chrung, ou la Ville — le pays — « fondée » par le roi après sa victoire, est comparée à sa fiancée « parée de joyaux qui attend les épousailles » afin d'assurer la prospérité de la Terre ...

Notre parallèle entre le roi et Rāma vivant en image leur épopée n'est en tout cas nullement gratuit. Il est renforcé par l'étude des textes contemporains, dont les passages pertinents ne se limitent pas à ceux que nous avons cités. Je pourrai multiplier les exemples : en voici au moins quelques-uns. Dans la stèle du prasat Tor, à la stance XVIII, Jayavarman VII fait mieux que Rāma[4] ; et surtout dans la stèle de Preah Khan encore, ses vertus surpassent celles d'Indrajit (st. XXX), puis st. XXXI : « Rāma et Bhīṣma obtinrent un éloge éminent lorsque leurs pères descendirent un instant du ciel... mais quel éloge ce roi (ne doit-il pas recevoir) alors que (son père) est honoré sans relâche comme Lokanātha[5] ». Ces comparaisons avec Rāma ne seraient pas à elles seules probantes ici, puisqu'elles étaient répétées à satiété dans toutes les eulogies khmères depuis des siècles. Mais elles sont exclusives. En dehors des parallèles avec les dieux elles sont à peu près les seules utilisées, outre quelques références à Arjuna et Kṛṣṇa et parce que ces derniers étaient aussi des héros « rédempteurs »[6].

Devons-nous finalement supposer davantage que les associations quasi automatiques que faisaient les Khmers, nourris de *Rāmāyaṇa*, entre les grands thèmes de celui-ci qui soutenaient leur vie morale et psychologique, et les faits parallèles de la geste du roi, qui s'en rapprochaient et appelaient donc la même sanction ou en tout cas suscitaient une réaction émotionnelle identique ? Notons-le en passant, ma propre interprétation résulterait du même processus. Cela, au moins, est certain. Lorsqu'une étude systématique des passages épiques sculptés au Cambodge sera achevée, on verra sans doute qu'ils illustrent, certes, la vie du dieu logé dans le temple, mais aussi celle du roi fondateur. C'est d'ailleurs tout simplement le ressort fondamental de la littérature épigraphique du Cambodge.

Pour le Bayon un recoupement décisif pourrait être fourni par les scènes du *Rāmāyaṇa* qui décoraient peut-être les pavillons et les tours. Car on peut supposer qu'elles venaient renforcer les allusions des reliefs. Malheureusement la ruine ayant atteint surtout les superstructures les données sont extrêmement pauvres, et B. Dagens n'a pu déceler que trois épisodes du poème, dont deux seulement en place[7]. A la tour 30,

(1) St. CLXXIII, K 908, *BE*, XLI, 2, p. 292.
(2) St. XXIX, *ibid.*, p. 287.
(3) St. XXXIX, stèle du Pr. Chrung Nord-Ouest, K 287, *IC*, IV, p. 245.
(4) K 692, *IC*, I, pp. 242.
(5) K 908, *BE*, XLI, 2, pp. 287 sv.
(6) Les parallèles avec Nārāyaṇa sont non moins constants, bien évidemment ; par ex. K 908, st. XXII à XXIV, XXX, XXXI, etc. Ajoutons qu'à Preah Khan on a une triade K. J. Rāmadeva, Lakṣamaṇa, V. B. Sītā, K 637, Cœdès, *Épigraphie Jayavarman*, p. 114.
(7) Dagens, *Iconographie*, p. 148.

une scène avec des singes nous retiendra puisqu'elle confirme la tutelle de Viṣṇu sur cette tour axiale du front Ouest du second étage (*infra*, p. 228 sv.). Or elle domine les galeries que nous avons mises en parallèle avec la lutte contre les Rakṣaṣa et l'alliance avec les singes. B. Dagens relève la mort de Vālin sans doute, malheureusement sur un fronton reconstitué au sol. Si quelque jour celui-ci reprenait place sur le pavillon axial Ouest, ou mieux au pavillon d'angle Sud-Ouest du premier étage, nous aurions un recoupement décisif de nos hypothèses. Ajoutons tout de suite que sur ce dernier pavillon d'angle Sud-Ouest 61, B. Dagens suppose Rāvaṇa ébranlant le Kailāsa[1]. Or cela juste au moment où Jayavarman VII — comme Sūryavarman II — descend de la montagne pour abattre le Rāvaṇa cham. L'autre scène du *Rāmāyaṇa*, sans doute la rencontre de Sītā et de Hanumat à Laṅkā, est ciselée sur un demi-fronton de la tour 15, sur le porche oriental rajouté. Cette tour, anépigraphe, est anonyme et il ne faut pas surinterpréter. On peut dire pourtant qu'on se trouve dans l'axe majeur d'accès au sanctuaire et que ce pourrait être une scène placée ici dans le cadre global des préfigurations de la destinée du roi.

En conclusion je tendrais volontiers à soupçonner davantage que des clichés traditionnels et des coïncidences. Dans la mesure ou les faits réels — ou élevés à cette dignité pour les besoins de la cause — et leur déroulement l'ont permis, par un certain gauchissement du récit, grâce à l'emphase appliquée volontairement ici ou là, le Bayon a probablement cherché à faire marcher le roi dans les pas de Rāma. Et je me sens renforcé dans cette interprétation par les coïncidences entre les scènes identiques qu'on relève, aux mêmes endroits, entre le Bayon et Angkor Vat.

Encore sur ce point convient-il de souligner le contraste entre Angkor Vat et le Bayon. Dans le premier temple, sauf la galerie historique, tous les reliefs sont des poèmes épiques et donc tout ou presque y est dit par « allusion littéraire » outre, bien sûr, la volonté d'honorer Viṣṇu. Par contre au Bayon tout est « historique », et à l'occasion seulement renforcé par un parallèle mythologique mais suggéré, et que le spectateur doit trouver lui-même. Les procédés sont symétriquement opposés, ou plus exactement le dosage entre histoire et mythe, inverse.

Sur ce plan — et sur ce plan seulement — on pourrait parler du « réalisme » du Bayon et l'opposer aux attitudes khmères antérieures[2]. Avant Angkor Vat, pour autant que nous sachions, sur les frontons ou les rares reliefs subsistants (Bakong, Baphuon, prasat Khnà Sen Kèo) nous n'avons pas de figurations historiques[3]. Même les statues divinisatrices, les « corps de gloire » semblent se contenter d'une ressemblance idéale. Par contre au Bayon et sous Jayavarman VII, les statues sont des portraits, les reliefs des illustrations historiques. Le mouvement paraît donc s'amorcer à Angkor Vat. Il faudra chercher les raisons de son triomphe sous Jayavarman VII soit dans le bouddhisme du roi, soit dans son égocentrisme, soit encore dans son effort désespéré pour renverser le cours de l'histoire, si tragiquement interrompu par l'irruption des Chams au sein de la Ville des Dieux.

Si mon hypothèse se vérifiait, on devra songer à en tirer trois conséquences. Tout d'abord, un parallèle assuré avec le *Rāmāyaṇa* établirait sans l'ombre d'un doute le sens de lecture — la *prasavya* — que je propose pour les reliefs du premier étage du Bayon, car l'ordre du texte est sans ambiguïté et coïncide avec notre théorie. Ensuite, nous pourrions tenir compte de ce fait pour étudier l'évolution ultérieure du *Reamker*. François Martini a parfaitement montré l'orientation de plus en plus bouddhique du texte, au point que Rāma deviendra finalement un bodhisattava[4]. Il est évidemment tentant de penser que cette inflexion a pu commencer avec Jayavarman VII et de par l'usage que ce roi bouddhiste fit de l'épopée. La st. XXXI de la stèle de Preah Khan citée plus haut est particulièrement probante, qui nous montre le roi assurant la réincarnation ultime et libératrice de son père, tandis que Rāma n'a pu qu'un instant faire participer son propre père aux sacrifices propitiatoires. De toute façon, dès le début du XIIe siècle le *Rāmāyaṇa* en faveur à Angkor Vat marque déjà la prépondérance du vishnouisme sur le sivaïsme

(1) DAGENS, pp. 126 et 146. Faut-il rappeler que la scène figure déjà au pavillon S. W. d'Angkor Vat ?

(2) Et non dans le sens de certains auteurs, *supra*, p. 173.

(3) Sauf quelques exceptions, par exemple le portrait d'Īśānavarman et de ses proches au linteau Est de Sambor S 1, ou encore du donateur-fondateur sur le linteau Est du sanctuaire central de Pimay, etc.

(4) Surtout, *Note sur l'empreinte du bouddhisme dans la version cambodgienne du Rāmayaṇa*, *JA*, 1952, CCXL, I. Un processus identique, la vie du roi devenant un *jātaka*, est bien connu en Birmanie et répond sans doute au même courant, par ex. : U LU PE WIN, *The Jātakas in Burma*, *Essays... G. H. Luce*, *Artibus Asiae*, 1966, II, pp. 94-108.

traditionnel. Or les liens du bouddhisme et du vishnouisme sont trop bien connus pour ne pas présumer que le bouddhisme de Jayavarman VII ait précipité le processus en se servant du *Rāmāyana*.

Finalement un autre aspect de cette épopée doit être pondéré. Dans les versions qui eurent le plus de succès en Indonésie comme en Indochine — et au Cambodge surtout — et contrairement à Vālmīki, les textes disent que Sītā, femme d'Indra violée par Rāvaṇa, s'est réincarnée en tant que fille de Rāvana afin d'en tirer vengeance, ce que l'adoption par Janaka ne fait que dissimuler pudiquement[1]. En d'autre terme l'enlèvement de Sītā est un inceste : c'est le « péché originel » qui va entraîner toute la série fatale, et inexpiable, des causes et des effets. Parallèlement et grâce aux beaux travaux de Charles Archaimbault sur le Laos[2], nous savons que dans la plupart des mythes de création en Indochine l'inceste joue un rôle essentiel. En évoquant la vie de Jayavarman VII — dont les seuls titres finalement, viennent de sa lignée maternelle — on est amené à se demander s'il n'y a pas là une des raisons des déviations indochinoises du *Rāmāyana*. Et d'une façon plus large, la question devra être posée car l'importance accordée au thème de l'inceste ne saurait être l'effet du seul hasard.

(1) Surtout C. BULCKE, *La Naissance de Sītā*, *BE*, 1952, XLVI, 1, pp. 101-117, et H. DEYDIER, *Les Origines et la naissance de Sītā...*, *BE*, 1951, XLIV, pp. 141-146.

(2) Et par exemple : *Une Cérémonie en l'honneur des génies... de Ban Bo*, *BE*, 1956, XLVIII, 1, pp. 221-232 ; *Les Annales de l'ancien royaume de S'ieng Khwang*, *BE*, 1967, LIII, 2, pp. 557-674 ; *La Fête du T'at à Luong P'rabang*, *Essays*. G. H. Luce, *Artibus Asiae*, 1966, I, pp. 5-47. Fait plus curieux encore, dans la version bouddhique du *Daśaratha-jātaka*, Sītā est présentée comme la sœur de Rāma ? Et il faut tenir compte de ce que dans presque toutes les versions indochinoises, Rāvana est descendant de Brahmā et de la « race solaire ».

CHAPITRE VI

LES INSCRIPTIONS DU SECOND ÉTAGE

Les inscriptions du second étage se répartissent en deux groupes (fig. A et C) selon qu'elles ont été prévues en même temps que le décor ou rajoutées[1]. Nous allons maintenant tenter de voir ce qu'on en peut tirer pour l'interprétation du Bayon. Aux différents modes d'approche que nous avons utilisés jusqu'ici, nous pourrons ajouter à l'occasion l'appoint des thèmes figurés sur les frontons ou les linteaux des tours grâce à l'étude de M. Bruno Dagens, bien que les recoupements fournis soient presque inexistants[2].

INSCRIPTIONS PRÉVUES AVEC LE DÉCOR

Tour 22 : K 293-8.

Une seule divinité est nommée, le K.J. Senāpati Kantāl Vala Pūrva. Quel est ce « Seigneur de l'Univers, général du centre de l'Armée de l'Est » ? Il existe un V.K.A. Rājendravarman senāpati kantāl vala dans un texte de Nom Van K 391 daté de 1082, sous Jayavarman VI, et relatif à l'entretien de ce temple[3]. Mais je ne vois aucune relation entre ce personnage et le Bayon. Le titre n'est certainement pas rare, d'autant plus qu'à partir du XIIe siècle *senāpati* semble avoir été systématiquement attribué aux princes du sang. Parmi les inscriptions les plus proches du Bayon par la date je signalerai simplement K.J. Senāpati honoré avec la « Reine défunte » à Vat Phu, sous Sūryavarman II : K 366[4], et le K.J. Senāpati Trailokya-vijaya fondé en 1108 à Pimay par Śrī Vīrendrādhipativarman Chok Vakula : K 397[5]. Or ce dernier figure sur le défilé historique d'Angkor Vat et nous allons le retrouver dans K 293-20 à la tour 46[6], où nous verrons les raisons qu'il a d'être honoré.

Tour 25 : K 293-11.

Les noms des deux premiers K.J. sont illisibles. Viennent ensuite le K.J.Ś. Sūryarājeśvara et la K.A.Ś. Sūryarājadevī. Nous étudierons dans son ensemble le problème posé par la répartition des images impliquée par la particule *nā*, et les groupements de K.J.-°deva/ī et K.J.-°īśvara/ī. Quelle est la reine ici évoquée ? Les raisons topographiques nous ferons songer à l'épouse de Sūryavarman II et nous le dirons plus loin, mais ce n'est qu'une hypothèse car nous ne connaissons pas le nom de sa reine principale.

(1) *Supra*, p. 95 sv.
(2) Bruno Dagens, *Étude sur l'Iconographie du Bayon (frontons et linteaux)*, *Arts Asiatiques*, 1969, XIX, pp. 123-167, cité ici, Dagens, *Iconographie*.
(3) *IC*, VI, p. 297.
(4) *IC*, V, p. 288.
(5) Cœdès, *Épigraphie du temple de P'imai*, *BE*, XXIV, pp. 324 sv. Le K. J. Senāpati se trouve encore dans K 954, *IC*, VII, p. 126.
(6) *Infra*, p. 190.

Tour 27 : K 293-13.

Nous trouvons le couple K.J.Ś. Indradeva et K.A.Ś. Indradevī. Il s'agit probablement d'Indravarman et de son épouse ; on sait l'importance de celle-ci puisque descendante de Puṣkarākṣa, elle établissait les droits du roi sur Sambhupura[1]. On retrouve Indradeva seul, à Tâ Prohm : K 274-12, et à Tâ Nei : K 284-10[2]. Mais il est essentiel de rappeler que la chapelle E du premier étage a été ajoutée devant la porte méridionale de cette tour 27. Or nous y avons relevé dans K 293-1 la série des dieux locaux de Bakong, de Preah Kô — et par deux fois : K.J. Utpanna et K.J.V. Thkval Cas —, de Lolei c'est-à-dire des temples mêmes d'Indravarman, ou fondés à sa mémoire par Yaśovarman.

Tour 43 : K 293-16.

La première série est celle du V.K.A.Ś. Vijayendravarman, protégé par le K.J.Ś. Vijayendradeva et la K.J.Ś. Vijayendreśvarī. Après Vijayendravarman est mentionné le K.J.Ś. Rājendradeva, et nous verrons Rājendravarman plus particulièrement honoré dans la tour 29 juste à l'Ouest par K 293-17. Nous sommes donc amenés à rechercher un personnage associé à ce souverain.

Il existe un V.K.A.Ś. Vijayendravarman maître spirituel de Jayavarman IV, fondateur d'un Vijayeśvara dans Kompong Cham, attesté par la stèle de Preah Nan K 89[3]. En dehors de lui nous ne connaissons qu'un Vijayendrapaṇḍita, récitateur de *Dharmaśāstra* à Īśvarapura sous Sūryavarman Ier . stèle du trapeang Daun Meas K 843[4]. Sous le même règne deux Mratañ avec des noms — ou plutôt des titres ? — assez proches sont cités dans l'inscription du serment K 292 : M. khloñ Ś. Vijayendrādhipativarma de *sruk* Galgul[5], et dans un texte du Khleang Sud K 467 : M.Ś. Vijayendravīra du *sruk* Cavalagrāma[6]. L'une ou l'autre identifications sont plausibles car un même personnage a pu servir sous Jayavarman IV puis Rājendravarman, ou sous ce dernier puis sous Sūryavarman Ier. Il semble que l'on doive préférer le premier dont le nom coïncide, et dont on conçoit qu'il ait pu revêtir une importance particulière auprès de Rājendravarman après le retour de Koh Ker. Je ne pense pas que, par ailleurs, on puisse songer à Ś. Vijayendralakṣmī, épouse successive du Yuvarāja, de Jayavarman VI et de Dharaṇīndravarman Ier[7] que nous identifierons, elle, dans K 293-19. A propos de cette série de personnages nommés sous l'invocation d'Indra, on rappellera que B. Dagens signale sur le fronton supérieur N. de cette tour, du premier état du temple, Indra sur Airavāta[8].

Vient ensuite le K.J.Ś. Deveśvara qui se retrouve dans K 293-15 et que nous tenterons d'identifier plus bas. Signalons simplement à Tâ Nei K 284-10 le K.J.Ś. Tribhuvanadeveśvara[9]. Le dernier dieu est le K.J.Ś. Haṅseśvara. C'est évidemment le centre de la triade : K.J.Ś. Paramahaṅseśvara, K.J.Ś. Haṅseśvara et K.J.Ś. Haṅseśvarī érigée à Preah Khan par l'A.S. Haṅsa (de ?) Msval : K 623-E 3[10]. On relève dès le VIIe siècle un Haṅsadeva, dieu de Haṅsapura adoré en Kandal au Phum Komrieng : K 154[11]. Nous connaissons encore deux personnages ainsi nommés : l'un sous Yaśovarman Ier, *loñ* Haṅ, senāpati Varākagoma cité dans la dalle de Vat Samrong K 956[12] ; le second est *loñ* Haṅsa, inspecteur des pages sous Rājendravarman et donateur au Pr. Kantop en Kompong Thom : K 352[13]. Seul à la rigueur Loñ Haṅsa pourrait avoir quelque raison d'être ici, puisque ce groupe de personnages semble centré sur Rājendravarman. Mais il faudrait alors supposer que l'A.S.Haṅsa (de) Msval au Preah Khan serait un descendant de cette famille ?

Tour 29 : K 293-17.

Le texte est dominé par la consort de Rājendravarman : la K.A.Ś. Rājendradevī, protégée par le K.J.Ś. Rājendradeva et les K.J.Ś. Rājendreśvara/ī. Nous avons déjà relevé Rājendradeva dans K 293-16

(1) Cœdès, *États hindouisés*, p. 206.
(2) Cœdès, *Épigraphie Jayavarman*, p. 105, 106. On pourrait évidemment songer à Indradevī, épouse de Jayavarman VII ? Mais le contexte ne s'y prête pas.
(3) *IC*, III, p. 104.
(4) *IC*, VII, p. 109.
(5) *IC*, III, p. 205.
(6) *IC*, III, p. 217.
(7) Stele du Ph. Sandak K 191, *IC*, VI, p. 300.
(8) Dagens, *Iconographie*, pp. 134 et 149.
(9) Cœdès, *Épigraphie Jayavarman*, p. 106.
(10) Cœdès, *Épigraphie Jayavarman*, p. 112.
(11) *IC*, II, p. 123.
(12) *IC*, VII, p. 128.
(13) *IC*, V, p. 126.

et le retrouverons dans K 293-12, ainsi que la K.J.Ś. Rājendreśvarī dans K 293-22. A Preah Khan K 462-C 10 nous trouvons les K.J.Ś. Rājendreśvara/ī et °-deva, fondés par le V.K A.Ś. Rājendrapaṇḍita ; et K 462-C 12 nomme un K.J.Ś. Rājendradeva associé à la statue d'un V.K.A.Ś. Rājendrapaṇḍita Kanthamrāṃ, sans doute différent du précédent paṇḍit (que nous reverrons, lui, dans K 293-12)[1]. Tout nous permet d'y reconnaître l'épouse du grand roi (et nous verrons plus loin pourquoi)[2] dont le nom, sous la forme Rājendradevī est bien attesté par la stèle du Phn. Preah Bat K 95[3]. Rājendreśvara pour Rājendravarman est d'ailleurs utilisé dès la stèle du Mébon oriental[4] et dans la stèle de Lovêk sous Harṣavarman III[5].

Tour 30 : K 293-18.

Si le nom du premier *kamraten* est effacé, le second K.A.Ś. Jayacā ... me paraît devoir être restitué sans hésitation en Jayacāmpeśvara. Un K.J. commençant par Cā est assez rare dans l'épigraphie khmère ; surtout nous reverrons Cāmpeśvara au troisième étage, édifice axial Ouest, porte Ouest : K 293-26 ; enfin nous allons établir de multiples rapprochements avec les dieux de K 293-2 au premier étage, sur l'édifice axial occidental toujours.

Cette forme de Visnu est honorée au Cambodge dès 761 au Kuk Preah Kot, K 428, puis sous Jayavarman II et encore en 922 à Chong Ang : K 99[6]. Elle connut un essort particulier avec Rājendravarman. Comme l'a supposé M. K. Bhattacharya, et j'abonde entièrement dans son sens, il semble qu'une stance de la stèle de Prè Rup soit à l'origine de son succès[7], dans laquelle ce souverain se vante d'avoir envoyé le roi des Chams à Hari Svayambhū sur la rive de la Viṣṇupadī — le Gange — et, ainsi, d'avoir « donné un sens à son nom de Cāmpeśvara ». Cela surtout si l'on se rappelle l'aspect funéraire de l'occident et de la rive du Gange[8]. En tout cas le culte de Cāmpeśvara se développa à cette époque. Un parent de Mahendradevī, la mère de Rājendravarman, restaure en 957 un Cāmpeśvara établi dès Jayavarman II au pays de Dvāravatī : Thvear Kdei en Kompong Thom K 165[9]. Sous Jayavarman V, Śivācārya nomme un *āśrama* de Cāmpeśvara à Jambu fondé par ses ancêtres[10]. Vers 1001 nous rencontrons un Cāmpeśvarāsana au pr. Ampil : K 817[11]. Caṅkarapaṇḍita, *holar* de Sūryavarman I[er] puis de Harṣavarman III, fait des dons à Cāmpeśvara (et à Śakabrāhmaṇa) comme le rapporte la stèle de Lôvek : K 136[12]. C'est surtout le dieu favori de Jayavarman VI qui, après son sacre, se rendit en pèlerinage aux sanctuaires de Viṣṇu Cāmpeśvara[13] et honore le même dieu au Pr. Kôk Pô : K 255.

On retrouve ce dieu au Trapeang Daun On : K 254 en 1151 et, fait notable, dénommé vraḥ kānti K.A.Ś. Cāmpeśvara[14]. Or le bouddha K.A.Ś. Jayamahānātha de Banteay Chmar est nommé dans K 226 vraḥ kānti K.A.Ś. Jayamahānātha, et il est entouré de Bhagavatī et de Nārāyaṇa[15]. Indradevī, nous dit la grande stèle du Phimeanakas, donna un tambour d'argent au Cāmpeśvara de Vimāya[16] et surtout Jayavarman VII lui-même dans la stèle du Preah Khan, st. XXXVIII, déclare avoir « placé à l'Ouest trente dieux à commencer par Śrī Cāmpeśvara »[17]. Ce dieu, forme de Viṣṇu, sis à l'Ouest, évoquant la grande victoire de Rājendravarman sur les Chams (dont une bataille au moins fut gagnée sur le Mékong) ne pouvait être que tout spécialement honoré par Jayavarman VII vainqueur des mêmes Chams — peut-être sur le Mékong[18] — et restaurateur d'Angkor comme Rājendravarman. Et cela très exactement dans l'axe occidental

(1) Cœdès, *Épigraphie Jayavarman*, p. 108. Et *infra*, p. 188.
(2) Et non l'épouse de Jayavarman VII de la stèle de Preah Khan K 908. *Infra*, p. 186.
(3) *ISCC*, n° XLIV, p. 355.
(4) K 136, *ISCC*, n° XVII, p. 122.
(5) L. Finot, *BE*, XXV, 2, p. 309.
(6) K 428, *IC*, VII, p. 76 ; K 99, *IC*, VI, p. 107. Il est nommé K. A. Ś. sur une pierre en réemploi au Mébon occidental : K 922, de graphie préangkorienne, *IC*, VI, p. 71.
(7) K. Bhattacharya, *Les Religions brahmaniques*, pp. 37 et 122. Enfin Śakabrāhmaṇa, au Bayon même évoqué avec Cāmpeśvara, est associé à Viṣṇu, Bhattacharya, *ibid.*, p. 130 et *supra*, p. 109. Mais cette stance ne saurait être « à l'origine » du nom comme le dit M. K. Bhattacharya, car celui-ci est déjà attesté dès le VIII[e].
(8) *Infra*, p. 201. Rappelons que le succès en 950 de Rājendravarman a été de courte durée car ce roi semble bien avoir disparu dans une nouvelle guerre contre les Chams, comme le fait penser la st. CCLXIII de cette même stèle de Prè Rup K 806, *IC*, I, p. 138.
(9) *IC*, VI, p. 132.
(10) K 175, *IC*, VI, p. 163 ; mais ce pourrait être l'Inde.
(11) *IC*, V, p. 200.
(12) *IC*, VI, p. 284.
(13) St. des Ph. Sandak K 194 et Preah Vihear K 383, *BE*, XXXVII, p. 413.
(14) *IC*, III, p. 180.
(15) Cœdès, *Épigraphie Jayavarman*, p. 119.
(16) K 485, *IC*, II, p. 161.
(17) *BE*, XLI, 2 ; aussi st. CLX.
(18) *Supra*, p. 166. Ajoutons que K 436, *IC*, IV, p. 20, est due à un serviteur de Rājendravarman qui, au retour d'une expédition militaire au Champa dont il fut chargé par le roi, fit des dons à Sambor Prei Kuk, à Nāgasthānapurī (cf. K. 293-7 à la chapelle M) et à Sambor du Mékong (cf. K 293-2.)

du Bayon : au troisième étage, niveau des dieux, sous sa forme divine ; au second étage, niveau des rois, associé à Rājendravarman ; au premier étage, niveau des faits historiques, sous la forme des dieux du pays de Sambor sur le Mékong, à côté du Śakabrāhmaṇa...

Enfin recoupant admirablement cet « alignement » de Viṣṇu dans l'axe occidental du Bayon, sur cette tour 30 B. Dagens a relevé entre autres — outre plusieurs Śiva ascète —, une scène vishnouite (de la première période), et de la troisième période, c'est-à-dire sur l'avant-corps occidental rajouté, un épisode du *Rāmāyaṇa*. Mais nous verrons finalement que Viṣṇu lui-même est bien oublié...[1].

Tour 34 : K 293-21 : illisible.

Tour 35 : K 293-22.

Éliminons de suite de K.J.Ś. Tribhuvaneśvara qui peut désigner tous et toutes, et par exemple la triade de ce même texte. Celle-ci comprend une K.J.Ś. Rājendreśvarī, évidemment à rapprocher de l'épouse de Rājendravarman citée par K 293-17. Elle accompagne ici le K.A.Ś. Cakravartirājadeva protégé, lui, par le K.J.Ś. Cakravartirājadeva. Serait-ce une autre appellation de Rājendravarman ? Il pourrait exister en ce sens un recoupement topographique et nous le dirons. Mais je ne sache pas que cette forme soit attestée pour nommer ce souverain. Fait plus curieux elle est même rarement associée à un nom de roi khmer semble-t-il. Je ne vois que Jayavarman II nommé *cakravartin* dans l'inscription de Sdok Kak Thom et pour de bonnes raisons historiques, ce qui ne suffit pas pour le reconnaître ici, même compte tenu du rapport possible entre les quatre faces du Tumburu et les tours à visages du Bayon[2]. L'inscription de Hin K'on K 388 mentionne également un Indravarman *Cakravartin*, adoré peut-être sous la forme de Śiva Vṛddheśvara et aussi comme V.K.A.Ś. Cakravarti à Taṃraṅ[3]. Étant donné sa date très haute ceci ne résout nullement notre problème. Enfin l'épouse de Jayavarman VIII, fille du brahmane Jaya Mahāpradhāna chapelain de Jayavarman VII, se nommait Śrī Cakravartirājadevī[4]. C'est une preuve que ce nom fut traditionnel à cette époque, et peut-être dans cette lignée.

Je me demande si l'identification cherchée ne serait pas fournie par un texte beaucoup plus ancien, l'inscription de Si T'ep du VIe-VIIe siècles : K 978. Elle parle du roi Bhavavarman, petit-fils de Śrī Cakravartin. G. Cœdès avance de bons arguments pour y voir Bhavavarman Ier[5]. Or on se rappelle que Jayavarman VII fait remonter sa lignée à ce dernier par sa mère Jayarājacūḍāmaṇi[6]. L'importance accordée à ce fondateur de la royauté angkorienne justifierait pleinement son appellation de *cakravartin*, au même titre que Jayavarman II par exemple. Et nous dirons plus loin que l'orientation peut également confirmer cette lecture. Dans ce cas la K.J.Ś. Rājendreśvarī serait son épouse plutôt que celle de Rājendravarman déjà honorée par K 293-17.

Par ailleurs — et peut-être simultanément ? — n'aurions-nous pas là une des statues de Jayavarman VII lui-même : « le roi (qui fut) cakravartin » ? Dans ce cas Rājendreśvarī pourrait protéger tout simplement l'épouse du roi : Rājendradevī, mère du Śrī Vīrakumāra auteur de la stèle de Preah Khan K 908[7].

A cet égard nous trouverons des recoupements précieux dans la chapelle M qui est venu englober la porte septentrionale de cette tour 35. Nous y avons relevé dans K 293-7, le dieu du sanctuaire de Jayarājacūḍāmaṇi de Ksaca (dans la région de Banteay Srei ?). Quoi de plus normal que de retrouver dans le même axe, la mère du roi descendante de Bhavavarman ? De plus le Tribhuvanadeva rappelle le Tribhuvaneśvara de K 293-7, le Tribhuvanadeva de Tralyaṅ et surtout le Tribhuvanamaheśvara de Stuk Thku, probablement dieu de Banteay Srei.

(1) DAGENS, *Iconographie*, pp. 130 et 148, et *infra*, p. 244 vs.

(2) K. BHATTACHARYA, *Les Religions brahmaniques...*, pp. 27 et 50.

(3) *IC*, VI, p. 74 et aussi CŒDÈS, *Nouvelles données... Indochine centrale*, *JA*, 1952, CCXLVI, 2, pp. 127-128. Étant donné la date qu'il attribue à ce texte (avant le VIIIe) Cœdès y reconnaît des dynastes locaux et non les rois du Cambodge central. Il me semble que le problème n'est pas résolu et malgré les archaïsmes de la langue, ou plutôt son dialecte, une date plus basse ne me paraît nullement impossible.

(4) Stèle de Maṅgalārtha K 567, FINOT, *BE*, XXV, 2, p. 393.

(5) *IC*, VII, p. 156.

(6) *Supra*, pp. 144 sv.

(7) *Supra*, p. 152.

Tour 37 : K 293-23.

Là se dresse la statue de la K.A.Ś. Dharaṇīndrarājalakṣmī sous la tutelle de la K.J.Ś. Dharaṇīndrarājendreśvarī. Je ne pense pas qu'il y ait à hésiter pour identifier cette princesse grâce à la stèle de Kuk Yeay Hom K 86. Un roi Jayavarman eut une sœur cadette Dharaṇīndrarājalakṣmī. Celle-ci épouse Dharaṇīndrāditya et enfante Rājendralakṣmī. A son tour cette dernière se marie avec le brahmane Tribhuvanabrahmendra et procrée une Hiraṇyalakṣmī. G. Cœdès, se fondant sur la paléographie et d'autres recoupements, y reconnaît Jayavarman VI[1]. Nous sommes bien certainement dans la dynastie de Mahīdharapura, par les noms et parce que la stèle nomme la cité de Jayādityapura, patrie de Śreṣṭhavarman et de Jayarājacūḍāmaṇi, mère de Jayavarman VII. Or cette ville n'est connue que par l'épigraphie de ce dernier roi, ou de son époque. Dans l'hypothèse de G. Cœdès, Dharaṇīndrarājalakṣmī serait une tante paternelle de Mahīdharāditya, père de Dharaṇīndravarman et donc grand-père de Jayavarman VII. Rājendralakṣmī devient une cousine paternelle issue de germains du grand-père de notre roi. De plus, comme le suggère Cœdès, Rājendralakṣmī est peut-être la grand-mère maternelle de Jayarādevī, épouse de Jayavarman VII.

J'ai déjà dit pourtant[2] que je croirais volontiers ce texte plus tardif et datant tout simplement de Jayavarman VII. Nous aurions alors ici la sœur cadette du roi, et sa fille (nièce de Jayavarman VII). Bien entendu selon cette filiation Hiraṇyalakṣmī devient une petite-nièce de Jayavarman VII et ne saurait être la mère de son épouse Jayarājadevī, mais G. Cœdès a fort prudemment avancé cette dernière identification. Quoi qu'il en soit nous sommes certainement dans la famille paternelle du roi, à deux générations près, et plus précisément dans sa lignée paternelle de Mahīdharapura. Plus intéressant encore est le fait, déjà souligné[3], de la foi bouddhique de ces princesses.

INSCRIPTIONS RAJOUTÉES

Nous devons maintenant considérer le groupe des textes rajoutés après le décor et chercher s'ils correspondent à un nouveau cycle de divinisation, ou plus simplement à une sorte de complément du programme initial, ce que je crois.

Cloître Sud-Est, tour 38 : K 293-9.

Le premier dieu est le K.J.Ś. Jayavīreśvara, protégeant la K.A.Ś. Vīralakṣmī. Celle-ci est sans doute la reine principale de Sūryavarman Ier, attestée sous cette forme dans K 235 à Sdok Kak Thom et au Pr. Preah Khsèt K 237[4]. Originaire de Vac (district de) Vraḥ Sruk, elle était à la fois tante de Saṅkarṣa Kamrateṅ Madhyadeśa[5] et mère de l'épouse d'un Yogīśvara, lui-même oncle maternel de Yogīśvarapaṇḍita[6]. On la retrouve comme donatrice au pr. Chak de Siemreap[7]. Quant à Vīreśvara c'est Śiva Vīreśvara[8]. Ce ne peut guère être Jayavīravarman, successeur éphémère d'Udayādityavarman Ier et rival malheureux de Jayavarman V[9]. J'ai cherché dans les épigraphies, curieusement nombreuses, de ce roi quelque relation possible avec les autres personnages de ce texte et n'en ai trouvées aucune. On ne voit pas davantage pour quelles raisons il aurait eu sa place dans un temple de Jayavarman VII.

Une « Sainte Image du K.A. le Saint Petit-Fils », est érigée « devant » Vīralakṣmī, et manifestement associée à celle-ci[10]. *Cau* signifie en règle générale « petit-fils (fille) », voire « descendant »[11]. Nous ne connaissons

(1) *IC*, V, pp. 280 sv.
(2) *Supra*, p. 152.
(3) *Supra*, p. 152.
(4) K 237, *IC*, VI, p. 293.
(5) K 380, *IC*, VI, p. 257.
(6) K 258, *IC*, IV, p. 175.
(7) K 521, *IC*, IV, p. 167.
(8) Il n'est attesté qu'une fois dans une inscription de 693 A. D., la st. de Phu-hưu, K 9, *IC*, V, p. 35.
(9) Cœdès, *États hindouisés*, pp. 248-49. C'est à lui que Cœdès, *Date Bayon*, p. 107, n. 6, a d'abord songé.
(10) G. Cœdès, *Date Bayon*, p. 107, n. 8, rapprochait cette image du dieu précédant, K. J. Ś. Kīrtilakṣmī, ce qui est contraire à la ponctuation. Il y voyait donc, de par la forme de Kīrtilakṣmī, une « petite-fille »; mais outre que ceci n'est pas décisif — nous allons voir que Kīrtilakṣmī est plus probablement un homme — je préfère y voir un prince, car ceux-ci sont plus couramment divinisés. Reste qu'il peut s'agir aussi d'une « petite-fille », mais en tout état de cause de Vīralakṣmī.
(11) P. ex. dans K 237, *IC*, VI, p. 295, n. 4.

pas de petit-fils de Sūryavarman Ier. Si Harṣavarman III est bien un fils de roi, ce pourrait être Nṛpatīndravarman qui régnait peut-être à Angkor lorsque Sūryavarman II y prit le pouvoir[1], et dont on devrait alors faire un fils de Harṣavarman III ? Toutes ces inférences sont bien ténues. Il y aurait cependant quelque présomption en faveur de cette identification dans la mesure où le texte du Pr. Preah Khsèt K 237, qui cite Vīralakṣmī, nomme un prince Nṛpatīndravarman à la suite d'Udayādityavarman II et de Harṣavarman III, lui attribue — quelque peu abusivement semble-t-il — le titre de roi, et précise qu'il est également parent de Saṅkarṣa Kamrateṅ Madhyadeśa, dont nous avons vu qu'il était, lui, neveu de Vīralakṣmī. Mais il s'agirait alors d'un roi détrôné par Sūryavarman II, et assez peu vraisemblablement honoré ici.

Nous trouvons ensuite un K.J.Ś. Rājendreśvara. Est-ce le protecteur de Rājendravarman déjà honoré d'abondance dans K 293-17 ? Je ne vois guère ce qu'il viendrait faire à nouveau et qui il protégerait ici. Il ne semble pas avoir davantage de rapports avec l'A.S. Rājendravarman de la galerie historique d'Angkor Vat : K 298-20[2]. Je songerais plutôt à la divinité tutélaire du V.K.A. Rājendravarman, sañjak de Sūryavarman Ier. Il est connu comme donateur au Pr. Kantop : K 353[3], nommé à Vat Baset : K 208 en tant que général de l'armée du centre *(adhipatimadhyavala)* d'Udayādityavarman II[4], et il garde ce titre de *senāpati kanlāl vala* sous Jayavarman V, en 1082, d'après un texte de Nom Van : K 391[5]. Nous le trouverions ici très normalement avec Vīralakṣmī.

La dernière divinité est le K.J.Ś. Kīrtilakṣmī. Nous ne relevons qu'un seul personnage de ce nom : Tañ K.A. Kīrtilakṣmī, donateur un Pr. Kantop : K 353 et donc, rapprochement curieux, sur le même monument que le général Rājendravarman. Ce n'est sans doute qu'un hasard car cette inscription (tour Sud, piédroit Sud) est antérieure et remonte, selon G. Cœdès, à Jayavarman V ou même Rājendravarman[6]. Resterait finalement la possibilité que ce soit quelque princesse épouse d'un de ces personnages, et dont nous ne connaissons pas la filiation. De toute façon on remarquera que nous sommes très nettement circonscrits à l'entourage de Sūryavarman Ier et de son épouse principale.

Tour 40 : K 293-10.

Deux noms sur trois seulement sont lisibles : K.J.Ś. Bāhuvīradeva et K.J.Ś. Bāhuvīreśvara. Ces formes sont inconnues, sans parallèles dans l'épigraphie khmère croyons-nous, ni même dans la mythologie indienne, et demeurent un énigme.

Tour 26 : K 293-12.

Nous retrouvons le K.J.Ś. Rājendradeva avec la sainte statue du K.A.Ś. Rājendrapaṇḍita. Il peut s'agit de Rājendravarman déjà honoré par K 293-17. Mais nous avons déjà cité à propos de K 293-17 deux autres Rājendrapaṇḍita dans l'épigraphie de Jayavarman VII. Dans l'une d'elle : K 462-C 10, comme il est dit que la fondation en l'honneur du roi (sous les formes °-īśvara, °-deva et °-devī) est due *(sthāpana)* au V.K.A.Ś. Rājendrapaṇḍita, celui-ci est un contemporain de Jayavarman VII. C'est donc peut-être à ce V.K.A.Ś. Rājendrapaṇḍita Kanthamrāṃ de K 462 C-12 que nous aurions à faire ici[7] ? Cette inscription de Preah Khan détaille les noms de la statue : V.K.A.Ś. Rājendrapaṇḍita Kanthamrāṃ Adhyāpakādhipati guru. Comme l'a déjà fait G. Cœdès on doit sans doute traiter ce personnage indépendamment de Rājendravarman ; mais doit-on, comme lui, y reconnaître Adhyāpaka, gratifié du titre de Rājendrapaṇḍita sous Indravarman comme l'atteste la stèle du Preah Vihear K 382[8]. Ceci est vraisemblable car Indravarman est honoré à la tour voisine 27 par K 293-13 et sur tout cet axe[9]. Il semble par ailleurs que ces textes regroupent des personnages ayant des liens entre eux ; nous n'avons ici que le seul titre de Rājendrapaṇḍita ; et même à

(1) Cœdès, *États hindouisés*, p. 281.
(2) *Supra*, p. 143.
(3) *IC*, V, p. 133.
(4) *IC*, VI, p. 287. Ce texte est lacunaire. Il n'est pas impossible que le *senāpati* Rājendravarman y soit désigné comme parent de Sūryavarman Ier, ce qui recouperait à peu près définitivement notre rapprochement.
(5) *IC*, VI, p. 297.
(6) *IC*, V, p. 133.
(7) Cœdès, *Épigraphie Jayavarman*, p. 108.
(8) Barth et Bergaigne, *ISCC*, nº LXI, p. 525. Cœdès, *Date Bayon*, p. 108, n. 1.
(9) *Supra* p. 184.

Preah Khan K 462-C 12 le texte commence par évoquer Rājendradeva. Si nous devons y reconnaître un contemporain de Rājendravarman, ceci élimine Adhyapāka Rājendrapaṇḍita d'Indravarman, ainsi que Bhūpendrapaṇḍita Rājendrapaṇḍita du prasat Tor, que nous avons déjà étudié[1]. C'est peut-être tout simplement Sadāśiva, désigné ici sous le nom de son roi. Ce pourrait être également le Rājendrapaṇḍita de Tuol Tâ Pech K 834, frère de Śivācārya et donc de Sadāśiva, supérieur des *sadasyas* sous Sūryavarman Ier mais qui a pu servir dès Rājendravarman[2]. Ou enfin, c'est le V.K.A. Rājendrapaṇḍita Saṃtāc Vrāy, fondateur du Pr. Khtom en Battambang et bien connu, ainsi que sa famille, par l'inscription de ce monument : K 450[3].

Cet important personnage fut en effet page sous Jayavarman IV ; Sūryavarman Ier le nomma parmi les Maṅgalārthas. Il a donc nécessairement officié sous Rājendravarman comme sous Jayavarman V. Il est sans doute mentionné dans un texte de Vat Baset : K 208[4], désigné là comme *sabhāpati* de (lacune). Or la stèle de Palhal K 449 cite, en 1069, un *sabhāpati* Vraḥ Santāc Drāy[5]. Malheureusement nous ne pouvons pas, d'une part, déterminer les raisons qui le font plus particulièrement honorer au Bayon ; et d'autre part je ne puis établir l'équation Santāc Drāy (Vrāy) et Kanthamrāṃ Adhyāpaka qui permettrait de l'identifier au personnage de K 462-C 12 à Preah Khan. Pourtant Saṃtāc Brāy (Vrāy) : « Le Prince de la Forêt » (l'officier royal chargé des forêts ?) peut-être l'exact équivalent de Kanthaṃrām ; le sk. *kāntāra* : « forêt »; attesté en c. littéraire : *kantrāra*, peut être l'origine, avec infixe nasal indiquant l'agent : « celui (qui est chargé) de la forêt ». Quant à Adhyāpaka, nom propre, il n'est pas exclusif et attesté au moins encore une fois dans les textes pour un autre personnage (K 382). Sans donc rejeter complètement l'identification de G. Cœdès avec le pandit d'Indravarman[6], nous préférerions le Rājendrapaṇḍita Saṃtāc Brāy pour son association avec Rājendravarman.

Tour 41 : K 293-14.

Ce texte n'est pas entouré de décor. Il n'est classé ici qu'en vertu de la règle de la date la plus basse et parce qu'il ne mentionne que des personnages secondaires, ce qui semblerait confirmer un rajout. Le premier est la sainte statue du K.A.V. Laṃvād. Sous cette forme le terme est inconnu mais comme G. Cœdès l'a dit, il semble bien qu'on puisse le réduire à Laṃvāṅ. Or nous avons déjà vu au pavillon axial Ouest du premier étage le K.J. Senāpati Laṃvāṅ Kaṃdvat Dik. Nous n'avons pas pu localiser Kaṃdvat Dik[7] mais il est évident que les deux personnages sont identiques, surtout étant donné leur orientation proche. A l'origine Laṃvāṅ, Vraḥ °- semble désigner un service du palais royal. C'est le cas dans la stèle du Haut-Stœng Srèng K 566[8] du xe-xie et dans les stèles du Phn. Sandak et de Preah Vihear[9]. Par extension il sert à nommer les titulaires et on trouve ainsi un K.J. Senāpati Laṃvāṅ dans la stèle de Palhal K 449[10], un Khloñ Vala Laṃvāṅ donateur au Pr. Trau : K 249 en 1109[11], enfin un Kamsteṅ Laṃvāṅ donateur, sur le piédroit de Vat Damnak K 420, dans la seconde moitié du xie[12]. Il semblerait donc s'agir d'une fonction militaire, et nous y reviendrons.

Suivent un K.A.V. Jvik, inconnu, puis un K.J. x jendreśvarī, qu'on restituera à peu près certainement en [Rā]jendreśvarī sans savoir ce qui la justifie ici et quelle personnage elle protégeait dans l'entourage de Rājendravarman, maître de cet orient collatéral comme nous l'établirons au troisième étage.

(1) *Supra*, p. 184.
(2) *IC*, V, pp. 244 sv. pour les très curieux problèmes soulevés par les corrections de ce texte.
(3) *IC*, III, p. 109.
(4) *IC*, VI, p. 287. Mais on le distinguera du Mratañ Khloñ Rājendrapaṇḍita de Yanap cité dans K 221 à Banteay Prau, *IC*, III, p. 54.
(5) *BE*, XIII, 6, p. 30.
(6) *Supra*, p. 188. Nous montrerons certes le rôle d'Indravarman sur cet orient majeur. Mais il s'agit d'un texte ajouté, et on peut imaginer l'ancêtre-serviteur de Rājendravarman, honoré par son descendant — contemporain de Jayavarman VII — sur cet axe, plutôt que la même consécration par des descendants-contemporains de Jayavarman VII toujours — du guru d'Indravarman... car alors une telle continuité (trois siècles !) surprend.
(7) *Supra*, p. 108.
(8) *IC*, V, p. 182.
(9) *BE*, XLIII, pp. 134 et 56.
(10) *BE*, XIII, 6, p. 27.
(11) *IC*, III, p. 97.
(12) *IC*, IV, p. 161.

Tour 42 : K 293-15.

Le K.J.Ś. Deveśvara a déjà été relevé dans K 293-16. Il protège ici la sainte image du K.A.Ś. Viṣṇu (de) Cuṅ Vis. Nous avons à Tâ Nei K 284-4[1] un Anak Sañjak (de) Cuṅ Vis qui semble divinisé sous la forme de Vṛddheśvara. Le pays de Cuṅ Vis est parfaitement localisé en Siemreap par les textes de deux monuments voisins du xe siècle, le Pr. Tuk Chum : K 238[2] et le Pr. Kuk Samrong : K 239[3]. Or ces deux fondations sont on ne peut plus bouddhiques. Si l'on verrait bien pourquoi elles sont évoquées au Bayon à ce titre, on comprend plus mal ce Viṣṇu . les autres cas connus de Vṛddheśvara semblent être des formes de Śiva[4]. Il est vrai que cette forme sanscritisée, qui n'apparaît que dans l'épigraphie angkorienne, est simplement une transposition du v.kh. Tā Acas : « le Vieux Seigneur », et qu'elle n'est pas exclusivement sivaïte. Ce pourrait être par exemple le Lokeśvara de Tuk Chum ; mais cela justifie-t-il son appellation de Viṣṇu au Bayon ? Plus logiquement on prendra Viṣṇu pour le nom propre du personnage honoré ici, et qui ne doit être autre que l'Anak Sañjak de Tâ Nei.

Dès lors il est tentant de chercher à identifier celui-ci. Je montrerai plus loin que ces tours contiennent les images des chapelains, guru et autres brahmanes royaux associés aux souverains honorés, quant à eux, dans les sanctuaires frontaux. Nous sommes ici entre la tour 27 consacrée à Indravarman et la tour 19 dédiée à Rājendravarman. Il existe un Viṣṇusoma « éminent vaiṣṇava » dont un frère servit Indravarman[5]. A la fin du xe siècle Pṛthivīndrapaṇḍita portait le titre de Mratañ Viṣṇuvara[6]. Surtout nous avons le Mratañ Khloñ Viṣṇu, brahmane récitateur chargé par Jayavīravarman d'officier au Pr. Tnot Chum fondé par Rājendravarman[7], que l'on retrouve probablement dans le Khloñ Viṣṇu de la stèle de 1107 du Ph. Bayang[8] et qui est peut-être encore le V. Kamsteṅ Viṣṇu, assistant en 1027 à la fondation de Tâ Nèn[9]. C'est très vraisemblablement parmi ces derniers personnages qu'il faudrait rechercher notre Viṣṇu de Cuṅ Vis. Si nous parvenions à préciser qu'il s'agit d'un brahmane de Rājendravarman nous aurions peut-être une clé pour identifier le Deveśvara cité ici et dans K 293-16 avec ce même roi. La stèle de Tuol Tà Pech K 834 parlant de Sadāśiva, évoque Devarūpa, et G. Cœdès[10] suggère d'y voir le nom khmer courant : Vraḥ Rūpa, de Prè Rup. Le Deva-īśvara pourrait alors être le Seigneur de Prè Rup ?

Tour 45 : K 293-19.

Le texte, inachevé, commence par un K.A.Ś. Vij xxx qu'on ne saurait restituer avec certitude. Nous avons déjà rencontré dans K 293-16 la série Vijayendradeva, °-varman, °-iśvarī. Et la seule épigraphie de Jayavarman VII donne Vijayadeva, Vijayavardhana : K 592-3[11] ; Vijayāditya, °-deva, °-deveśvara, °-lakṣmī : K 907-0-3[12]. Je proposerais néanmoins Vijayendralakṣmī, l'épouse successive du Yuvarāja, de Jayavarman VI et de Dharaṇīndravarman Ier, bien connue par K 191 au Phnom Sandak. Nous allons en effet trouver à la tour suivante Dharaṇīndravarman Ier, et nous verrons les raisons qu'il y a de supposer ici sa reine. Soulignons que ce ne saurait être la Vijayādityalakṣmī de Preah Khan, K 907-0-3, car cette dernière inscription se réfère manifestement au couple fondateur de toute la dynastie de Mahīdharapura : Āditya et Lakṣmī.

Tour 46 : K 293-20.

La sainte statue du V.K.A.Ś. Vīrendrādhipativarman est placée devant le K.J.Ś. Vīrendrādhideva. Puis viennent l'image sainte du V.K.A.Ś.Dharaṇīndravarma et le K.J.Ś. Dharaṇīndreśvara. Pour ce couple on peut évidemment penser d'abord à Dharaṇīndravarman II père de Jayavarman VII[13], certainement déifié à Banteay Chmar : K 226-8[14] car associé à Jayarājacūḍamaṇi. Mais de par son orientation et sa juxta-

(1) Cœdès, *Épigraphie Jayavarman*, p. 106 ; cf. *supra*, p. 111.
(2) *IC*, VI, p. 119.
(3) *IC*, III, p. 79.
(4) Bhattacharya, *Les Religions brahmaniques...*, pp. 54 et 136.
(5) K 522, *IC*, V, p. 119.
(6) K 256 Ouest, *BE*, XXXVII, p. 379.
(7) K 143, *IC*, VI, p. 218.
(8) K 852, *IC*, I, p. 267.
(9) K 212, *IC*, III, p. 219.
(10) *IC*, V, p. 267, n. 2.
(11) *Supra*, p. 137.
(12) Cœdès, *Épigraphie Jayavarman*, *passim*.
(13) *Supra*, pp. 141 sv.
(14) Cœdès, *Épigraphie Jayavarman*, p. 118.

position avec Vīrendrādhipati je préfère y voir Dharaṇīndravarman Ier qui, d'ailleurs, est également un ancêtre de Jayavarman VII. Nous venons de dire que pour cette raison nous serions tentés de reconnaître son épouse à la tour 45 K 293-19.

Nous ne tiendrons pas compte du M.Kh. Vīrendrādhipati des fondations de Jayavarman V[1], bien que ce personnage ait probablement poursuivi sa carrière sous Sūryavarman Ier[2]. En tout cas au cours de ce dernier règne on trouve un Vīrendrādhipativarman, chef d'armée *(senānī)* beau-frère du fondateur du Neak Tâ Chi Kô : K 228[3]. Si ce général ne fait que commencer sa carrière sous Sūryavarman Ier c'est un nouveau personnage et il a pu la poursuivre sous ses successeurs et jusqu'à Dharaṇīndravarman Ier, voire même Sūryavarman II. De toute façon c'est certainement le général bien attesté sous ces deux derniers rois qui est le K.J. de cette inscription du Bayon. Il s'agit de Vīrendrādhipati Sañjak Aso, ou Chok Vakula, figuré dans la galerie historique d'Angkor Vat : K 298-7 et 13[4]. On a déjà évoqué ses fondations à Pimay[5]. Or il servait déjà sous Dharaṇīndravarman Ier car nous avons un Khloñ Vala Aso à qui Yogīśvarapaṇḍita achète en 1094 des terres, d'après la stèle de Samrong K 258[6]; le même Khloñ Vala Aso est cité en 1118 au Phnom Aksar, au Nord de Puok : K 524[7]. Dernier recoupement : K 226-10 à Banteay Chmar identifie la statue du K.A. Aso[8] avec un K.J.Ś Mahīdharadeva éponyme de la dynastie, ce qui n'a rien que de normal[9]. Dans les deux hypothèses · courte qui distingue ces deux personnages, longue qui n'en retiendrait qu'un ayant vécu fort longtemps, nous avons un général : Khloñ Vala, ou Senānī, et nous y reviendrons. Par ailleurs nous avons toutes raisons d'y reconnaître le Khloñ Vala de Saṃvok que nous avons rencontré dans le texte K 293-5 où ce dieu local est cité[10] Ainsi les relations de la tour 46 et de la chapelle K semblent assurées.

(1) K 538, *BE*, XXV, 2, p 369 et K 869, *JA*, 1908, 2, p 213.
(2) K 257, *IC*, IV, p. 140. Je le retrouve dans K 373, *IC*, VI, p. 279. Cœdès place ce dernier texte au XIe mais les personnages des deux inscriptions se répondent.
(3) *IC*, V, p. 238.
(4) *Supra*, p. 146.
(5) *Supra*, p. 146 et aussi K 692, *IC*, I, p. 227.
(6) *IC*, IV, p. 175.
(7) *IC*, III, p. 136.
(8) Cœdès, *Épigraphie Jayavarman*, p. 118.
(9) Le groupement Mahīdharadeva + Dharaṇīndreśvarī se retrouve à Tâ Prohm, K 913-10, et o- + Dharanīndreśvara à Preah Khan, K 907-S-5, sans que l'on puisse distinguer s'il s'agit de Dharanīndravarman Ier ou II.
(10) *Supra*, p. 106.

CHAPITRE VII

LES DIEUX DU SECOND ÉTAGE

DISPOSITIFS RITUELS

Accès.

En tentant d'identifier les personnages divinisés du second étage, j'ai négligé jusqu'ici certaines dispositions topographiques, quelques précisions des textes qui permettent, peut-être, de mieux localiser les idoles et d'entrevoir le culte qui leur était rendu.

Quelles qu'aient été finalement la date et les raisons qui ont vu et provoqué la seconde campagne de dédicaces, il ne me semble pas qu'il faille y voir une modification profonde du parti primitif[1]. Si l'on se reporte à la figure A on constate que neuf sur dix des textes prévus avec le décor : K 293 n°s 8, 11, 13, 17, 18, 21, 22 et 23 sont sur les fronts axiaux de trois tours. Un autre : K 293-16, est sur la tour 43, en retrait du front occidental. Quatre de ces tours principales : 23, 31, 33 et primitivement 26 sont sans textes. Des sept textes rajoutés, six l'ont été sur des tours d'angles en retrait : K 293 n°s 9, 10, 14, 15, 19 et 20 ; K 293-12 l'a été sur la tour axiale Sud 26, et cinq tours d'angles sont demeurées finalement anépigraphes (tours 39, 44, 47, 48 et 49). Comme nous l'avions souligné, il y a certes prédominance pour la répartition de ces textes selon la nature des sanctuaires, mais non règle absolue.

Je pense que cela doit découler d'une double série de faits. D'une part les deux campagnes de dédicaces ont dû se suivre assez rapidement, et le décor a pu avancer plus vite que la première, nécessitant des reprises[2]. D'autre part — et surtout — dans l'un comme dans l'autre cas les textes ont été gravés pour des raisons particulières[3]. Il est évident que chaque tour-sanctuaire devait être prévue pour une idole. Mais ici ou là on a pu décider finalement de lui adjoindre son épouse, ou un descendant et graver alors un texte pour le préciser, tandis qu'ailleurs le dieu allait de soi : il n'était pas nécessaire de le nommer. Ensuite, et je croirais volontiers que ce fut après la mort du roi, on ajouta les statues de personnages décédés entre temps, ou qui se faufilaient à l'occasion du relâchement des mœurs, d'où la seconde campagne de textes.

L'emplacement de ces textes donne-t-il des indications précises ? Ce n'est pas le cas semble-t-il pour la position à main gauche ou droite en entrant par la porte principale du sanctuaire ; huit textes sont à gauche et huit à droite ; cette division ne correspond ni aux campagnes de gravure, ni à la hiérarchie des parties (figures A et C). Par contre on distingue très nettement deux types de sanctuaires en considérant le choix de la porte inscrite.

Sur quatre sanctuaires c'est la porte de la cella franchie en venant de l'extérieur : tour 22 : K 293-8 ; tour 37 : K 293-23 ; tour 34 : K 293-21, et tour 30 : K 293-18. Tous ces textes prévus avec le décor sont donc à main droite en entrant, et nous verrons qu'au troisième étage les inscriptions gravées avant le décor sont à main droite sur les chapelles entourant le massif central. Or toutes ces tours sont de l'hémisphère septentrional et sur un front principal. Cette disposition est d'autant plus remarquable que sur aucune

(1) *Supra*, p. 99.
(2) *Supra*, p. 99.
(3) *Supra*, p. 96.

des autres tours, même de la moitié Nord, mêmes aux entrées principales et mêmes pourvues de textes, nous ne retrouverons cette particularité. Je ne crois pas que ce soit un hasard et je reconnais là une désignation très nette des accès prévus pour cette galerie selon le rituel pratiqué à telle ou telle date, c'est-à-dire les portes axiales Ouest, Nord, Est et Nord-Est[1].

Pour les dix autres tours (figures A et C) le texte est soit à gauche (cinq sur dix) soit à droite, mais toujours sur la porte orientale principale du sanctuaire. Certes le tableau de gauche en entrant reçoit traditionnellement le texte le plus ancien[2], mais cette règle n'est guère constante et bien que nous ayons ici cette disposition pour trois textes conçus avec le décor (K 293 n[os] 11, 13, 16) on trouve un texte prévu à droite, quatre des huit textes rajoutés à gauche et quatre à droite. Ce doit donc être l'effet du hasard.

Par contre cette constante pour la porte implique manifestement que l'idole faisait face à l'Est, qu'on entrait pour l'honorer par cette porte et au cours d'une pérégrination le long de la galerie intérieure. On ne doit pas oublier que dans son état initial cette galerie était complètement fermée sur l'extérieur, hormis les portes des tours[3]. Pour le mieux faire sentir nous avons établi la figure C qui montre cet étage à la phase I de la construction, avant les adjonctions de la phase III et l'élargissement du massif central venu dévorer la cour à la phase II. Il est clair que, une fois parvenu dans la cour du second étage par l'une des entrées de l'hémisphère Nord marquées par une inscription sur l'extérieur, on suivait les galeries des cloîtres pour aborder chaque sanctuaire par sa porte Est. Nos flèches sur la figure C le soulignent. Je ne prétends pas que dans toutes ces tours les idoles faisaient face à l'Est. C'est impossible à affirmer pour les cella sans textes. C'est peu probable au vu des inscriptions et de par leur fonction d'accès, des tours axiales Nord 34 et Ouest 30. C'est par contre très vraisemblable pour toutes les autres, y compris les tours du front médian Sud 25 à 27, voire pour la tour Sud 29 du front médian Ouest. Il n'y a rien là que de normal.

Dès lors que l'accès rituel se faisait plus spécialement par la porte orientale, il est impossible d'en rien tirer dans l'état actuel de nos connaissances, quant au sens de la déambulation. Quelle que soit l'entrée choisie, une fois à l'intérieur de la galerie on peut parcourir le circuit en *pradakṣiṇa* ou en *prasavya* et on se trouvera directement devant cette porte, ou on devra contourner un quart de la tour par la demi-galerie extérieure pour y aboutir (figure C). Rien ne permet de dire qu'un itinéraire s'impose plus que l'autre.

A la tour 35, au N.-E., l'accès semble suggérer une approche en *prasavya* ; mais à la tour 25 symétrique au Sud il faudrait une *pradakṣiṇa*. Celle-ci paraît encore indiquée par les accès des tours 26 et 27, mais tout simplement parce qu'il n'est pas prévu là d'entrer en venant de l'extérieur. Quoi que l'on fasse, le monument étant inversé en ses moitiés Nord et Sud, un sens ne peut convenir que pour l'une d'elles, et les arguments avancés ici justifieraient la solution contraire dans l'autre hémisphère.

Je ne verrais finalement en faveur d'une *prasavya* que les accès en venant de l'extérieur indiqués par des inscriptions à l'Est, au Nord, à l'Ouest, et surtout au Nord-Est, mais non au Sud. A la rigueur ce que nous avons cru pouvoir suggérer quant à la lecture des bas-reliefs recouperait cette conjecture[4]. Mais ce n'est nullement nécessaire, et le rite a pu différer d'un étage sur l'autre (si ce n'est d'une saison, ou d'un type de cérémonie sur l'autre).

En effet, si à la mort du roi et lors de sa crémation la *prasavya* s'impose, après sa réincarnation ou pour les fêtes commémoratives la *pradakṣiṇa* est de rigueur. On en trouve des exemples depuis l'Inde jusque dans les rites actuels à la cour du Cambodge et du Siam[5]. Et après tout, je ne serais pas surpris que l'on puisse établir que d'une *prasavya* au premier étage on passait à une *pradakṣiṇa* pour le second, marquant la progression dans le temps et le rôle même du temple funéraire destiné à assurer la réincarnation du roi et de sa famille.

Les Idoles.

Pouvons-nous recueillir d'autres indications à partir des idoles ? Même si certaines des statues actuellement conservées au Bayon remontent à Jayavarman VII — et c'est le cas par exemple pour le beau

(1) *Supra*, p. 171.
(2) *Supra*, p. 101.
(3) *Supra*, p. 30 sv.
(4) *Supra*, p. 155.
(5) G. Cœdès, *La Destination funéraire des grands monuments khmers*, *BE*, XL, 2, p. 340.

bouddha sur nâga de la tour 39 du second étage (qui est actuellement face à l'Ouest..) — j'ai déjà dit[1] qu'on ne saurait se fonder sur leur actuelle localisation. Deux siècles au moins de réappropriation brahmanique n'ont pas dû laisser de modifier leur ordonnance. Il reste qu'une étude très poussée de la statuaire du temple pourrait peut-être apporter des éléments probants. Et l'on sait tout de même, grâce à George Trouvé, que le sanctuaire central contenait un bouddha sur nâga, au visage fort proche de celui des statues-portraits du roi. Il n'est pas impossible non plus qu'une reconstruction intégrale permette de retrouver, puis de localiser partie des socles primitifs, qui eux ont fort bien pu être réutilisés tels quels. Or leur type, le nombre des logements de tenons pourraient fournir des informations d'un très grand intérêt. L'état actuel du temple ne permet guère cette étude qui sortirait, de toute façon, du cadre de ces notes.

Nous pouvons au moins utiliser des traces caractéristiques conservées actuellement : les emplantures des poteaux soutenant les dais au-dessus de ces statues de culte. M. J. Dumarçay (figure 37) a défini les différents types que l'on retrouve, et nous avons résumé sur la figure D leur distribution. Il s'agit soit de dais simples portés par quatre poteaux, soit de dais plus importants soutenus par quatre groupes de deux, voire de trois poteaux à chaque angle, d'où notre codification de dais 4 (poteaux), 8 (poteaux) et 12 (poteaux). M. Dumarçay, dans une étude plus générale sur ces architectures en matériaux périssables, se propose de restituer les modèles correspondants.

Je serais tenté personnellement, et en quelque sorte *a priori*, de voir dans les dais à quatre poteaux l'abri d'une statue, unique ou secondaire ; dans ceux à huit poteaux les superstructures surmontant un dieu plus élevé dans l'ordre de préséance, entouré de deux ou quatre idoles (ou triades), disposées devant et derrière ou sur les quatre côtés. Quant aux dais à douze poteaux (sauf un cas que nous préciserons à la tour 34) ce serait un dispositif identique mais pour une idole encore plus importante, flanquée de deux ou quatre séries de parèdres. Il nous reste à tenter de l'établir à la fois en fonction des types de sanctuaires et des textes donnant leur inventaire. Or nous constatons que non seulement le développement des dais correspond bien au nombre de statues à abriter, mais encore à leur importance hiérarchique.

Huit tours des fronts principaux renferment des dais à huit poteaux. Nous avons des textes sur cinq d'entre elles, les tours 22, 26, 30, 35 et 37, et ils montrent en effet qu'elles abritaient à l'origine une divinité ou une triade capitale dont nous préciserons la nature. La tour 29 fait exception avec un simple dais à quatre poteaux, et de fait nous n'y trouverons qu'une seule reine comme idole primitive. Les tours 25 et 27 ont des dais à douze poteaux ; or elles renfermaient la statue (ou la triade) d'un très grand roi et de ses consorts. Enfin la tour axiale Nord 34 présente un dispositif unique parmi ceux subsistant au Bayon ; un dais central sur huit poteaux, et à l'Ouest un autre marqué par deux emplantures triples. Je ne puis m'expliquer celui-ci que par une addition, venant s'appuyer contre le dais primitif (fig. 37). Malheureusement le texte K 293-21, mutilé, ne permet pas de recouper cette hypothèse.

Sur les axes collatéraux seule la tour 39 au S.-E. a conservé son dallage avec quatre trous de poteaux, mais elle ne possède pas de texte. Les tours 40, 43, 44, 46 et 49 ont des dais identiques. Les tours 40 et 43 contenaient à l'origine, d'après leurs inscriptions, une triade ou un dieu d'importance secondaire ; la tour 46 a été divisée en moitiés Nord et Sud et nous étudierons son cas plus bas. Les tours 38, 41 et 47 montrent les traces de dais à huit soutiens, et de fait les deux premières abritaient trois divinités différentes, qui ne semblent pas pouvoir être regroupées en une triade unique ; elles nécessitaient donc bien cet abri plus imposant.

En fonction de ces remarques et en nous fondant sur les divinités énumérées dans leurs inscriptions, on peut avancer que la tour 45, d'après K 293-19, renfermait un dais à quatre poteaux pour idole secondaire unique, et que la tour 42 (à lire K 293-15) un dais à huit poteaux avec au moins un grand roi et son hotar. Il y a donc là une hiérarchie très claire, et c'est une constatation qui pourrait être pondérée en regard des autres temples de cette époque pour aboutir, peut-être, à nous donner une idée cohérente de ces dispositifs cultuels. Nous y reviendrons d'ailleurs en étudiant le troisième étage.

(1) *Supra*, p. 116.

LES ADJONCTIONS DE DIVINITÉS.

Les textes de cet étage présentent une particularité. Les uns, comme ceux des chapelles du premier niveau, énumèrent simplement les divinités adorées dans les tours : K 293 n°s 8, 18, 23, 10, 14 et 15. Les trois premiers prévus avec le décor sont à l'entrée, en venant de l'extérieur, des tours axiales E.-O. et N.-E., c'est-à-dire de ce que je crois pouvoir considérer comme les accès rituels. Sur le dernier de ceux-ci : la tour axiale N. 34, l'inscription K 293-21 est malheureusement effacée et ne permet pas d'assurer que cette série est homogène, mais je tends à le croire. Elle indiquerait dès l'accès les dieux à honorer, tandis que les autres tours ne seront abordées que par la galerie intérieure. Les trois textes K 293 n°s 10, 14 et 15 sont rajoutés, mais comme ils ne donnent qu'une simple énumération on peut admettre que ces divinités étaient prévues dans le plan primitif et qu'on omit de les énumérer avant l'exécution du décor ; ou encore que ces tours ne furent pas affectées primitivement, ce qui est peu croyable ; ou enfin, et très vraisemblablement, qu'on a dressé là des nouvelles idoles, d'où la nécessité de les identifier.

Dans la tour 46, K 293-20 rajouté après le décor, précise « au Nord » et « au Sud » pour les deux divinités énumérées. Les traces d'un dais simple à quatre poteaux subsistent. On peut supposer qu'il abritait ces deux groupes dans l'ordre indiqué ; ou encore que l'idole primitive, sous le dais, était connue et que l'on s'est contenté de nommer les adjonctions sur les deux côtés de son autel, ou même dans les avant-corps N. et S. respectivement. Cette solution me paraît la plus plausible étant donné que les inscriptions ont surtout pour rôle de signaler les modifications.

Mais je ne m'explique pas que l'on ait ici éprouvé le besoin de préciser Nord et Sud, fait unique à cet étage et que nous ne retrouverons qu'au troisième étage dans le texte K 293-24 B. Ce n'est pas manque de place dans l'avant-corps Est : à la tour 43, avec le même dais et le même avant-corps, on placera au moins quatre idoles supplémentaires. Je ne vois pas non plus d'impératif de topographie rituelle. Nous croyons avoir retrouvé dans Vīrendrādhipati qui est ici au Sud, le K.J. de Saṃvok de la chapelle K du premier étage, au Nord de la tour. Je tends donc à croire que « Sud » et « Nord » signifient, comme dans l'usage khmer actuel, à « droite » et à « gauche » de l'idole principale dans la cella et sous le dais à quatre poteaux, et que ceci distingue cette tour des autres où les divinités ajoutées le furent « devant » et donc dans l'avant-corps oriental.

Les textes K 293 n°s 12, 13, 16, 17, 19 et 22 commencent par *nā*. *Nā* est, normalement, une particule locative, et peut donc se traduire simplement « ici, là (se dressent les statues dont les noms suivent)[1] ». Mais on ne voit pas pourquoi ceci serait précisé dans certains textes seulement et surtout, comme nous l'allons voir, que *nā* se trouve parfois devant les effigies mentionnées en dernier. Il y a donc une intention particulière.

G. Cœdès[2] a montré que parfois cette particule semblait signifier « devant », et qu'il fallait sans doute comprendre que l'image précédée de *nā* était celle de la cella, « devant » laquelle se dressaient les dieux énumérés ensuite et lui servant de *parivāra*. Je partage cette opinion d'autant plus que l'orientation et la nature des lieux le confirment, tout comme la ponctuation car la statue principale indiquée par *nā* est toujours nettement séparée par un cercle pointé des suivantes. Ainsi la divinité précédée de *nā* est celle du sanctuaire. Le texte étant gravé sur la porte orientale de celui-ci et l'officiant l'abordant par là, les dieux « devant » sont dans l'avant-corps oriental, à la rigueur devant le socle principal, voire sur les côtés ou derrière quand elles étaient trop nombreuses, ou sous un dais adventice du type de la tour 34 (fig. 37). Peut-être parviendrons-nous à localiser très exactement les statues de culte et à déterminer leur hiérarchie[3].

De plus il ne fait guère de doute pour moi que cette formule correspond déjà, même pour les textes prévus avec le décor, à une modification. Il existe des tours sans inscriptions, mais on ne saurait croire pour autant qu'elles étaient vides, encore moins inutiles. Même pour les textes prévus avec le décor, le fait que l'on donne le nom de l'idole principale « devant » *(nā)* laquelle on en décrit d'autres, permet de se demander si cette idole principale n'est pas nouvelle, ou encore — ce qui me séduirait assez — si l'on ne

(1) Il peut aussi se rendre par « quant à », *IC*, IV, p. 117, n. 7. Voir encore *IC*, III, p. 22, n. 5.

(2) CŒDÈS, *Date Bayon*, p. 107, n. 9.

(3) *Supra*, p. 139 on a déjà vu un autre emploi de *nā*.

vient pas de dresser là une statue divinisée d'un personnage historique sous l'invocation du dieu protecteur de ce sanctuaire, déterminé lui dans le cadre général du Bayon. En tout état de cause ceci nous montre avec quelles précautions nous devons utiliser ces textes, qui semblent bien pourtant nous donner tout uniment l'état des lieux ; c'est, tout au plus, *un* des états des lieux ....

Quelques variantes doivent encore être expliquées. A la tour 25, K 293-11 énumère trois Kamrateṅ Jagat, puis une autre divinité précédée de *nā*. Celle-ci : K.A.Ś. Sūryarājadevī est évidemment la divinité principale de la tour ; mais pourquoi est-elle nommée en dernier ? Si toutes les tours dans le circuit intérieur étaient abordées par l'Est, presque toutes pouvaient l'être facilement à partir de la galerie mais non les tours 25 et 39 au S.-E. et 48 et 35 au N.-E. Celles-ci s'ouvrent vers l'Orient sur des courettes et il faut redescendre dans celles-ci pour utiliser cette entrée éminente, quittant ainsi la galerie et interrompant tout le rituel : figure D. C'est évidemment pour cela que les textes de la tour 25 et de sa symétrique 35 ont été gravés de préférence sur celle de leurs portes donnant directement dans la galerie. Nous n'avons pas de textes sur les tours 48 et 39 pour avoir une certitude absolue, mais je ne crois pas me tromper.

Où devons-nous, dans ces tours placer les idoles énumérées « devant » ? Si la position des textes est à cet égard déterminante, il faut les imaginer dans les avant-corps Nord (Sud) « devant » les idoles principales faisant elles-mêmes face au Nord (Sud), ce qui est assez peu croyable. Je supposerai donc plus normalement que *nā* a ici un sens plus générique de subordination, les idoles principales face à l'Est, comme il se doit, et les statues ajoutées dans les avant-corps orientaux, ou encore dans les galeries aboutissant aux portes inscrites, ce qui n'a rien d'impossible et résout bien le problème.

Doit-on tirer argument de cette particularité pour choisir un sens de déambulation ? On pourrait, en effet, soutenir que c'est parce qu'on abordait en *pradakṣiṇa* la tour 25 que le texte K 293-11 énumère d'abord les idoles ajoutées parce qu'on les voyait en premier, tandis que l'idole principale ne pouvait être atteinte qu'en dernier. Mais la situation étant symétriquement inverse à la tour 35 et K 293-22 citant là d'abord l'idole principale, devant *(nā)* laquelle sont les effigies mineures, énumérées ensuite, le raisonnement implique tout aussi clairement une *prasavya*...

Je ne crois pas en fait que l'on puisse trouver là un indice probant. Disons donc simplement que l'accès oriental de ces tours étant peu pratique, les textes ont été gravés aux portes les plus commodes sur l'intérieur, mais qu'on a conservé pour leur rédaction la forme *nā*, soit que les adjonctions aient été effectivement érigées dans l'avant-corps oriental et donc bien « devant » l'idole principale, soit qu'elles aient été placées dans les galeries menant aux portes inscrites.

Un dernier texte K 293-9 énumère également d'abord les adjonctions puis en dernier l'idole principale devant *(nā)* laquelle elles se trouvent. Ceci n'est pas une anomalie. Cette inscription, comme K 293-10 à la tour 40 (et où il n'y a pas de *nā*), est gravée sur le pilier le plus proche de l'entrée orientale de la tour. Les tours symétriques 41 et 46 sur la moitié occidentale, ont des avant-corps orientaux où se dressaient d'ailleurs (tour 41 au moins) des statues rajoutées. Mais comme l'a montré M. Dumarçay, sur sa moitié orientale cette partie du Bayon a été allongée ; les tours 40 et 47 n'ont pas d'avant-corps orientaux butant contre les porches occidentaux correspondants des tours d'angle 39 et 48 : figure D. C'est d'ailleurs aussi bien le cas à l'Ouest pour les tours 43 et 29, 44 et 31.

Un élément de galerie à trois travées remplace l'avant-corps. Sa première travée est considérée comme l'avant-corps de la tour 40, ou 47, et le texte est inscrit là très normalement sur ce qui correspond architecturalement au montant de la porte orientale. Les dieux ajoutés le furent dans cette travée de galerie, voire tout au long de celle-ci car ils sont parfois nombreux, et ils venaient bien effectivement « devant » l'idole principale de la tour. Une fois de plus on constatera la rigueur de ces dispositions, minutieusement exprimées par le moindre détail des textes. Corollairement, on admettra que nous soyons fondés à les interpréter très strictement.

HIÉRARCHIE ET RÉPARTITION DES DIEUX

Si l'on résume ces observations on peut avancer que les tours-sanctuaires du second étage se groupent en huit séries de trois — en huit triades — disposées selon les orients majeurs et les points collatéraux ; qu'elles devaient contenir des divinités principales répondant à une répartition systématique ; qu'elles ont reçu en outre des statues de personnages royaux divinisés et d'autres, rajoutés soit en fonction du rituel, soit à cause de leurs relations historiques avec les précédentes ou avec Jayavarman VII et son entourage.

Les Triades majeures.

Les triades principales sont constituées par les fronts de trois tours occupant le centre de chacune des façades et marquant les extrémités de la croix grecque qui est le schéma directeur de cet étage. A l'Est la tour centrale 22 abrite le seul « général de l'armée orientale » et au Nord la tour 37 Dharanīndrarājalakṣmī, grand-tante paternelle ou encore sœur de Jayavarman VII. Au Sud la tour orientale 25 contient Sūryarājadevī reine de Sūryavarman II, et la tour occidentale 27 Indravarman et son épouse. La tour centrale 24 renfermait une image de Rājendravarman et de son hotar, mais c'est là un texte rajouté. A l'Ouest, la tour centrale 30 recèle, entre autre, Viṣṇu Cāmpeśvara dont le culte était particulièrement florissant sous Rājendravarman, et la tour Sud 29 Rājendradevī, idole principale, flanquée de Rājendravarman. Au Nord seule la tour 35 livre ses dieux : le Cakravartirājadeva et son épouse ?, peut-être Bhavavarman Ier, voire à la rigueur Jayavarman VII et sa lignée maternelle.

Rien ne permet, à partir de ces trop brèves indications, de retrouver la nomenclature complète de ces dieux et les raisons exactes de leurs dispositions. Leur importance découle de nombreux indices : les dais imposants qui recouvraient leurs effigies ; le fait que là, et là seulement, se dressent les statues de souverains aussi notables qu'Indravarman et Rājendravarman. Mais ceci n'est pas suffisant pour reconstituer avec certitude le principe thématique qui n'a pas pu ne pas exister. Tout au plus avons-nous l'impression qu'au centre pouvait trôner un des grands dieux du panthéon hindou ou mieux, un bouddha, flanqué de part et d'autre par le, ou les, rois et leurs épouses qui s'étaient plus spécialement placés sous sa protection.

Les Triades collatérales.

Les indications pour les triades des points collatéraux sont un peu plus fournies. Celles-ci sont constituées par les tours d'angle, en saillie sur les redans de la croix grecque, et les deux tours qui les accompagnent en retrait. Ces deux dernières ne sont pas réellement au Nord ou au Sud de la tour collatérale, mais constituent néanmoins, et très manifestement, des triades.

Au Sud-Est la tour axiale 39 est muette ; elle est flanquée au Nord par la tour 38 qui abritait très probablement comme divinité principale Vīralakṣmī, épouse de Sūryavarman Ier, et un de ses petits-enfants, près desquelles on ajouta ensuite Rājendravarman, général de l'armée du centre de ce même roi, et un Kīrtilakṣmī, prince (ou princesse) inconnu. Au Sud la tour 40 contenait un personnage et sa divinité tutélaire : Bāhuvīreśvara, inconnus.

Au Sud-Ouest la tour centrale 42 offre, d'après un texte rajouté, le Deveśvara qui paraît associé à Rājendravarman comme dieu de Prè Rup, et un dieu de Cuṅ Vis, probablement *hotar* de ce même roi. La tour 43, au Nord, contient un dieu principal : Vijayendravarman, *hotar* de Jayavarman IV puis de Rājendravarman et son épouse ; Rājendravarman et encore Deveśvara ; enfin un Haṅseśvara, contemporain de Jayavarman VII et sans doute descendant d'un serviteur de Rājendravarman. Quant à la tour 42 au Sud, son inscription rajoutée nomme deux seigneurs non identifiés dont un, le K.A.V. Laṃvād, semble

être un officier militaire, et qui sont tous deux nommés après une Rājendreśvarī, épouse de Rājendravarman? Il est difficile, en tout cas, d'ignorer le fait que Rājendravarman domine toute cette triade.

Au Nord-Ouest la tour centrale 45 paraît réservée à Vijayendralakṣmī, pour nous l'épouse successive de trois frères dont deux au moins ont régné : Jayavarman V et Dharaṇīndravarman I[er]. Seule la tour 46 au Nord possède encore un texte, qui énumère Dharaṇīndravarman premier du nom (mais qui pourrait être le père de Jayavarman VII), et Vīrendrādhipativarman dans lequel je reconnais très vraisemblablement un général de Dharaṇīndravarman I[er] (qui vécut également sous Sūryavarman II et pourrait donc avoir été aussi bien associé au père de Jayavarman VII). Quant à la triade Nord-Est aucune de ses trois tours ne présente d'inscription.

Malgré les lacunes, le caractère hypothétique de nos identifications et les difficultés résultant de la gravure tardive de ces textes — six sur sept sont rajoutés —, ces triades secondaires sont très manifestement constituées, sous l'égide du roi ou de la reine qu'ils ont servi par des *holar* et des généraux. Notons de plus que, soit hasard dû aux seuls textes conservés soit disposition volontaire, c'est dans le secteur Sud-Ouest et sous la double égide de Rājendravarman et de son épouse que nous trouvons les brahmanes qui ont pu être identifiés : tour 26 : Rājendrapaṇḍita ; tour 43 : Santac Vrāy Vijayendravarman, *guru* de Jayavarman IV et de Rājendravarman ; tour 42 : sans doute un Viṣṇu, brahmane sous ce même roi.

L'association des brahmanes et des princesses n'a rien de surprenant : il suffit de parcourir les textes khmers pour voir les multiples mariages entre celles-ci et ceux-là et les filiations qui en résultent. Je ne crois pas qu'on doive soupçonner une certaine emphase sur les filiations utérines, encore que ceci ne soit pas impossible et que ce problème attende une étude approfondie[1]. Et nous verrons plus loin en quoi cette disposition des épouses sur le pourtour du temple peut aider à comprendre le Bayon comme *maṇḍala*[2].

On ne laissera pas d'être frappé par le nombre relativement élevé de *senāpati* rencontrés dans ces tours. Leurs simples relations de parenté avec les familles royales, ou encore leur rôle dans la fondation de sanctuaires importants peuvent suffire à expliquer leur présence. De plus le rang de *senāpati* semble avoir été systématiquement, du moins à partir du XII[e] siècle, conféré aux princes de sang royal ou à certains seigneurs admis à titre de récompense dans la famille régnante. Je ne crois pas que ceci lui enlève sa connotation militaire. En effet il correspond au chef de l'armée de telle province donnée en apanage. Il a donc une valeur régionale très concrète. L'armée, levée territorialement, est une représentation géographique du pays exprimée par ses insignes, et disposée autour du roi afin de reconstituer l'empire[3]. On est donc en droit de se demander s'il n'y a pas ici l'équivalent de ce que nous avons trouvé au premier étage, c'est-à-dire une sorte de géographie rituelle du pays cette fois non pas sous la forme des *genii locii*, mais sous celle des chefs de contingents fournis par chaque terroir. Dès lors on s'attendra normalement à trouver des généraux de l'Est, de l'Ouest, etc., correspondant à l'avant-garde, l'arrière-garde, et ainsi de suite et plus rigoureusement encore distribués en généraux du centre de l'avant-garde, de l'aile droite (méridionale), gauche (septentrionale), etc. Or il semble bien que ce soit le cas.

Tout d'abord à la tour axiale Est 22 nous avons le Senāpati du centre de l'Armée de l'Est. A la tour 38 au S.-E., un Rājendravarman général de l'Armée du centre sous Udayādityavarman II et Jayavarman V ; au Sud-Ouest à la tour 41, un senāpati Laṃvāñ ; à la tour 43 il se peut que l'on devine à travers Haṅseśvara, un Loñ Haṅ senāpati Varākagoma de Yaśovarman I[er] ; au N.-O. la tour 46 abrite un Vīrendrādhipativarman général sous Dharaṇīndravarman I[er] et Sūryavarman II. Il y a donc là une constante qui me semble difficilement pouvoir être attribuée au seul hasard et l'hypothèse d'une armée « territoriale », au sens étymologique du terme, dans l'ancien Cambodge mériterait probablement d'être étudiée.

Sans doute pensera-t-on que *holar*, brahmanes et généraux sont ici simplement les parents du roi et que leur fréquence reflète seulement la structure de la société. Certes, et à ce titre l'observation est importante. Mais elle soulève un problème. Nous croyons avoir plus ou moins identifié ces divers personnages, et on ne peut manquer d'être frappé par leur groupement assez remarquable dans le temps. Le plus

(1) Sur ce point E. Porée-Maspero, *Nouvelle Étude sur la Nāgī Soma*, *JA*, 1950, pp. 237-267 et *Étude sur les Rites agraires des Cambodgiens*, Paris, 1962-64, I, p. 161 sv., mais *contra*, G. Cœdès, *Les Règles de la succession royale dans l'ancien Cambodge*; *BSEI*, 1951, XXVI, 2, pp. 97-120. Aussi *supra*, p. 235.

(2) *Infra*, p. 245 sv.

(3) H. G. Q. Wales, *Ancient South-East Asian Warfare*, Londres, 1952.

ancien est Indravarman — qui n'apparaît qu'une fois — et peut-être Haṅseśvara s'il vécut sous Yaśovarman Ier. Le plus récent est Vīrendrādhipativarman qui servit peut-être sous Sūryavarman II. Tous les autres sont groupés sous Rājendravarman, Jayavarman V et Sūryavarman Ier, si quelques-uns descendent jusqu'aux premiers rois de Mahīdharapura.

De fait cette société de prêtres et de puissants seigneurs, cette espèce d'alliance du sabre et du goupillon — ou, si l'on préfère dans ce contexte indo-khmer . du *preah khan* et du *prokṣaṇīpātra*... — correspond bien à cette période[1]. Or nous sommes là entre 950 et 1110 en gros, soit au moins trois-quarts de siècle, et le plus souvent deux bons siècles avant Jayavarman VII. Si l'on veut donc expliquer la présence de ces ancêtres par le culte que leur rendaient leurs descendants toujours vivants sous Jayavarman VII, on doit admettre que la société avait remarquablement peu changé, et ceci malgré tous les bouleversements du milieu du XIIe siècle. C'est possible, et soit dit en passant tendrait à montrer combien le bouddhisme de Jayavarman VII était, au fond, rapporté sur le vieux fonds hindouiste.

Toutefois et même compte tenu de notre ignorance, il ne peut s'agir uniquement des ascendants et collatéraux du roi, bien que celui-ci ait eu probablement tendance à en « rajouter »[2]. Nous connaissons malgré tout un certain nombre de ses ancêtres directs, nous ne les retrouvons pas ici. Il est également acquis que des héritiers de ces lignées sacerdotales ou aristocratiques vivaient à la fin du XIIe. Nous en avons la certitude dans trois cas au moins : K 293-12 avec Rājendrapaṇḍita, K 293-16 avec Haṅseśvara et K 293-15 pour Viṣṇu de Cuṅ Vis. Lorsque des recherches plus détaillées sur les autres inscriptions de ce type dans les monuments de Jayavarman VII auront été effectuées, on verra sans doute que ces cas sont encore plus nombreux. Il est en effet facile de les cerner puisqu'on nous dit en toute lettre que ces statues sont les *sthāpana* de contemporains. Ceci impliquerait donc qu'entre 1180 et 1220, en gros, de nombreux descendants des dignitaires du Xe et du XIe siècles étaient encore vivants et toujours assez puissants pour dresser les statues de leurs ancêtres dans le temple le plus important du royaume.

GÉOGRAPHIE DES DIEUX

En fait je pense qu'une des raisons du choix de ces personnages, et peut-être la raison principale, réside dans leurs liens avec les temples honorés au Bayon. Ils en étaient les fondateurs, et leurs héritiers pouvaient très bien vivre encore sous Jayavarman VII ; ceux-ci se sont sans doute prévalu de la dilection royale pour ces sanctuaires afin d'honorer leurs illustres ascendants, voire eux-mêmes, dans le panthéon central.

En effet, tout aussi nettement que pour les chapelles du premier étage, on constate que les dieux du second niveau sont disposés en regard de leurs grands sanctuaires et tels que ceux-ci jalonnent l'espace par rapport au Bayon. Si sur une des tours d'angle S.-E. nous sommes fondés à reconnaître dans K 293-9 l'épouse de Sūryavarman Ier — et le roi pouvait très normalement figurer dans la tour d'angle S.-E. 39 —, entourée de ses descendants et de ses généraux, nous sommes très exactement dans la direction de Tâ Kèo. En réalité je crois pour ma part que l'ensemble de ce temple fut édifié par Jayavarman V, que Sūryavarman Ier se contenta d'achever le gros-œuvre mais l'abandonna, peut être pour entreprendre le Baphuon[3]. Il n'en reste pas moins que son nom est très étroitement associé à Tâ Kèo[4] et que les rapports sont ici nettement établis dans l'espace.

A la tour 25 à l'E. du front méridional, K 293-11 nomme l'épouse de Sūryavarman II croyons-nous. Sans doute le roi lui-même est-il absent, mais le texte est lacunaire et on y relève Sūryarājeśvara qui, nous le verrons, implique un Sūryarājadeva. Or nous sommes-là très exactement dans l'axe d'Angkor Vat[5]. Sur le même front la tour Ouest 27 contient, comme le dit K 293-13, les images d'Indravarman et de son

(1) On en trouvera un excellent tableau, quoique succinct, dans CŒDÈS, *États hindouisés*, pp. 220-227.

(2) *Supra*, pp. 135 sv.

(3) En tout cas le fait qu'il ait abandonné Tâ Kèo au début de son règne, sans entreprendre son propre temple-montagne alors qu'il couvre le pays d'imposants édifices est, pour le moins, surprenant.

(4) CORAL-REMUSAT, GOLOUBEV et CŒDÈS, *La Date du Ta Kèo*, *BE*, XXXIV, 2, pp. 401 sv.

(5) *Supra*, p. 167 nous avons déjà relevé une figuration possible d'Angkor Vat au pavillon d'angle S.-E. du premier étage.

épouse, et ceci est renforcé par la chapelle E du premier étage où sont honorés les dieux de Roluos. C'est donc bien Bakong, avec Preah Kô et Lolei — et aussi le Bakhèng — qui sont impliqués là, et qui se trouvent très effectivement dans ce gisement. Sur le front occidental la tour centrale 30 abrite, selon K 293-18 restitué avec certitude, Cāmpeśvara et nous avons établi ses relations avec Banteay Chmar situé dans cette direction. Pour l'angle Nord-Ouest je crois que la tour 45 avec K 293-19 est vouée à l'épouse des trois frères, dont Jayavarman VI et Dharaṇīndravarman Ier, et la tour 46 avec K 293-20 à Dharaṇīndravarman Ier précisément, flanqué d'un de ses généraux. Or c'est bien évidemment la direction du Baphuon. Si comme je viens de le dire je tendrais à penser que ce temple fut commencé par Sūryavarman Ier, il a été certainement achevé par Udayādityavarman II et nous avons de solides raisons de croire que Jayavarman VI, donc Dharaṇīndravarman Ier, y ont ajouté d'importants éléments, notamment la seconde chaussée orientale sur colonnettes, peut-être le pavillon IV Est en tout ou en partie, certaines modifications des galeries et du sanctuaire central, enfin à peu près certainement le pavillon d'entrée V Est. Là encore rien que de normal que d'y reconnaître le temple-montagne des premiers rois de Mahīdharapura.

Sur le front Nord seuls les dieux de la tour Est 35 sont connus avec K 293-22. Or nous y trouvons probablement les lointains ancêtres maternels du roi, venus de Sambor du Mékong et de Vat Phu qui se trouvent bien dans cette orientation. De même la tour 37 au N. du front oriental, avec K 293-23, recèle d'autres parents de Jayavarman VII dont on sait qu'ils sont plus spécialement honorés (surtout la ligne utérine) à Tâ Prohm et à Preah Khan, à l'E.-S.-E. et au N.-E. du Bayon. Ces relations sont d'ailleurs confirmées au premier comme au troisième étage.

On aura remarqué que nous n'avons pas traité du quart Sud-Ouest où domine Rājendravarman et son épouse, les brahmanes et les généraux de ce règne, tant au trois tours 41 (K 293-14), 42 (K 293-15), 43 (K 293-16) de l'angle Sud-Ouest proprement dit qu'aux tours 29 (K 293-17) du front occidental et 26 (K 293-12) du front méridional. Même si on écarte ce dernier texte parce que rajouté et plus spécialement consacré à Rājendrapaṇḍita, ainsi que ceux des tours 41 et 42 destinés à des personnages de ce règne évoqués seulement comme fondateurs de sanctuaires secondaires de ces orients, il n'en reste pas moins que Rājendravarman commande à ce quartier de l'espace : l'W.-S.-W. du Bayon. Ce qui est quelque peu surprenant car les grandes fondations de ce roi sont à peu près exactement à l'horizon opposé et surtout Prè Rup, voire le Mébon oriental bien que, selon moi, l'essentiel de ce dernier temple remonte aux environs de 920, Rājendravarman n'ayant fait que l'enrichir. Certes nous avons relevé à la tour Est 35 du front Nord avec K 293-22 une Rājendreśvarī, mais nous avons été plutôt tentés d'identifier celle-ci en fonction du contexte avec le consort du Cakravartirāja (quel que fût celui-ci). Encore qu'après tout ce pourrait être l'épouse de Rājendravarman, qui aurait été lui adoré dans quelque tour anépigraphe du quadrant Nord-Est et donc bien vers Prè Rup ?

Quoiqu'il en soit il nous faut expliquer cette anomalie apparente — du moins à nos yeux si mal informés — car Rājendravarman est bien également commémoré vers le Sud-Ouest, seule exception à la règle que nous venons de définir. Tout d'abord, et ce serait bien normal dans la perspective de Jayavarman VII se flattant de restaurer l'ordre terrestre, à travers Rājendravarman c'est à la fois le retour à la dynastie et à la capitale traditionnelles que l'on aurait voulu signifier. Ce roi est en effet un arrière-petit-neveu de Jayavarman II, un petit-fils d'Indravarman[1], un neveu de Yaśovarman et de Jayavarman IV (par alliance), et donc un cousin germain d'Harṣavarman Ier et d'Īśānavarman II comme de Harṣavarman II. Il réunit en lui toutes les lignées et les résume. A propos de K 293-16 dans laquelle je crois reconnaître Vijayendravarman, *hotar* de Jayavarman IV puis de Rājendravarman, j'ai dit l'importance que pouvait revêtir la succession légitime des deux branches rivales ainsi justifiée[2]. Et dans K 293-12 nous avons vu que le Rājendrapaṇḍita peut évoquer toute une lignée de ce nom issue du brahmane de Yaśovarman.

Or dans ce secteur Sud et Sud-Ouest du Bayon nous trouvons le Bakhèng et tous les temples des premiers rois d'Angkor. Que Rājendravarman, revenant dans la grande capitale fondée avec le Bakhèng, soit comme le résumé de ces ascendances et donc évoqué là de préférence, n'est nullement anormal[3].

(1) Au moins selon les généalogies...
(2) *Supra*, p. 184.
(3) Nous verrons plus bas à propos de K 293-34 d'autres rapprochements plausibles, *infra*, p. 218.

D'autre part le texte exclusivement consacré au roi : K 293-17, est sur le front oriental que domine au centre Viṣṇu Cāmpeśvara, dont on a dit l'implication funéraire. Si Rājendravarman a bien été tué par les Chams, on saisit l'importance que son culte peut avoir représenté pour Jayavarman VII, qui a cherché là encore à effacer la souillure entraînée par les invasions de ces Asuras[1].

D'autre part au Sud-Ouest du Bayon nous trouvons avec le Bakhèng, Baksei Chamkrong. Ce monument est soit antérieur soit contemporain de la grande inscription K 286 composée en 947 par Rājendravarman, son style interdisant de le placer après cette date. G. Cœdès tendait à vieillir le temple et l'attribue, non sans bonnes raisons, au roi Harṣavarman Ier[2]. Mais le problème devra être repris en fonction des plus récentes recherches dans cette zone, et je ne vois pas absolument ce qui interdirait d'en faire la première œuvre de Rājendravarman revenant à Angkor.

De toute façon ce temple est assez exceptionnel comme parti. Ce n'est nullement un simple temple-montagne de la lignée Bakong-Bakhèng-prang de Koh Ker-Prè Rup comme on le dit traditionnellement, ou alors sur le seul plan de l'histoire de l'architecture. En fait il se place après le Phimeanakas primitif que j'attribue à Yaśovarman, au moins pour sa pyramide en latérite (mais la tour en brique de ce dernier temple ayant disparu on ne peut pousser plus loin la comparaison), et il pourrait bien répondre à une fonction plus particulière que des recherches systématiques devraient dégager. Il y a fort longtemps le prince Damrong a remarqué que les catafalques dressés pour une crémation royale imitent Baksei Chamkrong[3]. Plus récemment, J. Filliozat a cherché les rapports qui existeraient entre cet édifice et certaines tombes-sanctuaires de l'Inde[4].

Pour ma part je serais très tenté, à l'exemple de certains *candi* javanais qui pourraient être les prototypes[5], de croire que Baksei Chamkrong marque plus spécifiquement l'emplacement d'une grande crémation royale, et par exemple celle de Yaśovarman au pied du Bakhèng. G. Cœdès a parfaitement dégagé l'importance de ces dispositions dans les capitales thai[6] et en fait on pourrait avancer que Baksei est un *mèn* — un Meru... — permanent, perpétuant le souvenir de cette cérémonie. Je me demande si les héritiers lointains n'en sont pas les Preah Pithu qui par leur plan, leur groupement, leur implantation dans le secteur funéraire de la Place royale[7] pourraient être des monuments commémorant les grandes crémations royales, reprenant en quelque sorte le parti de Baksei Chamkrong en passant par des édifices tels que le prasat Kong Phluk de Beng Mealea pour aboutir au Preah Damrei du Preah Khan de Kompong Svay[8].

En tout cas, funéraire ou non, érigé par Rājendravarman ou seulement utilisé par ce dernier, Baksei est capital par son inscription qui fixe la tradition généalogique officielle des rois angkoriens[9]. Que Jayavarman VII ait voulu pour cette seule raison associer Rājendravarman à ce temple plutôt qu'à Prè Rup, serait compréhensible et coïnciderait parfaitement avec tout ce que nous savons de son action[10]. Je ne me cache pas d'avoir ainsi quelque peu cherché à escamoter l'anomalie que représente, néanmoins, cette orientation. Même si mon explication ne résiste pas à l'examen, on doit admettre que pour tous les autres rois ou dieux connus du second étage, la correspondance topographique avec leurs temples est rigoureuse.

Mieux même comme au premier étage, nous constatons ici toujours que les ancêtres directs de Jayavarman VII sont distribués dans le gisement de leurs temples et de plus, en écrasante majorité, sur

(1) *Supra*, p. 185.
(2) *J. A.*, mai-juin 1909, p. 500.
(3) Quaritch WALES, *Ancient Siemese States Ceremonies*, pp. 141-42.
(4) *Kailāsaparamparā. South-East Asian Studies... Dhani Nivat*, Siam Society, Bangkok, 1965, vol. I, pp. 241 sv. Je crois savoir que M. J. Filliozat se propose de développer ces travaux.
(5) A commencer par le Candi Pavon : en dernier lieu J. G. DE CASPERIS, *Prasasti Indonesia*, Bandung, 1950, I, pp. 184 sv. Mais pour cette référence, *contra*, L. C. DAMAIS, *Bibliographie indonésienne*, *BE*, 1968, LIV, pp. 414 sv.
(6) *La destination funéraire...*, pp. 336 sv.
(7) *Supra*, p. 129. Le rapprochement est encore plus tentant, si le nom de Pithu perpétue Pṛthvītilaka, comme le pensait G. CŒDÈS, *Date Bayon*, p. 23, n. 1, et marquerait « l'ornement (le signe) de la (surface) de la Terre », en opposition avec la fonction « céleste » du temple-montagne. Pour le plan du sanctuaire des Preah Pithu, *infra*, p. 216.
(8) Je donne des éléments de chronologie pour ces temples dans *La Cité du Preah Khan*, *op. cit.* Ajoutons que les rapports si remarquables entre ces édifices et les temples funéraires des ancêtres royaux au Wat P'ra Keo de Bangkok, par exemple, rendraient la remarque citée du prince Damrong encore plus pertinente.
(9) CŒDÈS, *La Tradition généalogique des premiers rois d'Angkor*, *BE*, XXVIII, I, p. 124 sv. P. DUPONT, *La Dislocation du Tchen-la et la formation du Cambodge angkorien*, *BE*, XLIII, p. 17 sv.
(10) Et cela d'autant plus si, comme le suggérait P. Dupont, les titres réels au trône de Rājendravarman venaient de ses ascendants rois de Bhavapura et donc de Bhavavarman Ier, que Jayavarman VII lui-même revendique pour sa lignée maternelle et que nous croyons trouver à ce même étage du Bayon dans K 293-22.

l'hémisphère septentrional. La règle est nette : sur les onze tours situées sur la moitié Nord (nous négligeons dans les deux cas les tours axiales Est et Ouest), quatre seulement portent des inscriptions lisibles honorant toutes les ancêtres du roi ; sur les onze tours au Sud neuf sont inscrites, et une seule renferme des images d'un ascendant de notre souverain.

Résumons rapidement ces données. Au Nord K 293-19 (tour 45) peut être, je crois, rapporté aux rois de Mahīdharapura et K 293-20 (tour 46) plus précisément à Dharanīndravarman I[er], et cela dans la direction du Baphuon. K 293-22 (tour 35) nous semble évoquer Bhavavarman I[er] et son épouse, dans le gisement des temples funéraires de Jayarājacūḍāmaṇi comme de Sambor du Mékong et de Vat Phu. K 293-23 (tour 37) honore soit la famille maternelle du père de Jayavarman VII (et vers Preah Khan), soit sa sœur et sa nièce (toujours, bien sûr, vers Preah Khan, ou les autres satellites de ce temple).

La seule exception est K 293-11 (tour 25) au S.-S.-E. qui nomme Sūryavarman II et sa consort pour coïncider avec Angkor Vat. Or c'était pourtant bien un grand-oncle de notre roi. L'explication paraît aisée : Angkor Vat existait (tout comme le Baphuon) et Jayavarman VII ne pouvait l'ignorer... ; il n'avait aucune raison de dresser de nouveaux sanctuaires à cet ancêtre. Par contre ses parents directs ne prirent de l'importance que du fait de sa fortune et devaient être exaltés. Si leur présence sur l'hémisphère septentrional du Bayon (comme les divinités bouddhiques), répond simplement à la réalité topographique, encore faudrait-il expliquer — on l'a dit — pourquoi le souverain n'a construit que dans ce périmètre[1].

En résumé les constatations faites aux deux premiers étages du Bayon permettent de reconnaître un schéma commun : orientation géographique vraie des sanctuaires, et de plus le monde des dieux : l'hémisphère septentrional, réservé plus spécialement aux divinités bouddhiques et à la famille directe du roi.

LES DIEUX HISTORIQUES

Il ne faudrait pas, pour autant, réduire le second étage à une simple répétition du premier. Des différences existent, considérables, qui peuvent se résumer en une formule : d'une topographie des dieux du sol nous passons à une géographie historique des prédécesseurs et des ancêtres.

Au premier étage nous n'avons rencontré que des dieux quasi anonymes (désignés le plus souvent par des toponymes) et quand ils n'étaient pas bouddhiques, dépouillés de leur affabulation brahmanique, évoqués là en fonctions de certains épisodes de la vie du roi probablement, mais surtout afin de matérialiser l'empire sous l'autorité de Jayavarman VII et de regrouper à ses pieds toutes les puissances du sol.

Par contre au second étage ce sont les rois ou les principaux personnages historiques — ancêtres, alliés, fondateurs de sanctuaires déjà désignés au premier étage, ou encore instaurateurs de certains rituels (ou conquérants de tel province ?) — qui sont cette fois nommément évoqués. Certes ils sont rassemblés dans la même perspective : affirmer la légitimité, la continuité, effacer les défaites et les souillures jadis subies, surtout du fait des Chams ; mais ils ont abandonné l'anonymat au ras du sol, qui donnait comme l'impression que Jayavarman VII seul avait tout créé.

En plus de ce rôle historique de « légitimateurs » de la royauté, le culte était donc aussi établi au Bayon par le roi en faveur de la vie future de ses parents, de ses ancêtres et peut-être aussi de ses proches, car c'est le devoir de tout fils et de tout souverain. Davantage, nous avons l'impression qu'un certain nombre de personnages se sont glissés plus ou moins légitimement dans le panthéon royal, soit en profitant de leur parenté avec les grands ancêtres honorés là, soit — pour les textes rajoutés ? — après la mort du roi.

Titulatures.

Cette différence est remarquablement exprimée par la titulature. Alors qu'au premier étage sauf l'adjonction des épithètes *śrī* ou *vraḥ*[2], les dieux du terroir sont simplement nommés Kamrateṅ Jagat :

(1) *Supra*, p. 113 sv.

(2) *Supra*, pp. 113 sv.

« Seigneur de l'Univers », au second étage — comme dans les quelques cas déjà relevés au premier[1] — nous avons souvent le pronom *Añ* indiquant une « personnalité ».

Il faut donc y regarder de plus près, et pour faciliter la tâche nous regrouperons dans le tableau ci-dessous toutes ces divinités en respectant, par principe, la série des textes prévus avec le décor, puis ceux rajoutés, bien qu'en la matière cette distinction semble inutile.

Kamrateṅ Jagat (Śrī)		Kamrateṅ Añ Śrī (Vraḥ)
	K 293-8	
K.J. Senāpati Kantāl		
	K 293-11	
K.J.Ś. Sūryarājeśvara		K.A.Ś. Sūryarājadevī
	K 293-13	
K.J.Ś. Indradeva		K.A.Ś. Indradevī
	K 293-16	
K.J.Ś. Vijayendradeva		K.A.Ś. Vijayendravarma
K.J.Ś. Vijayendreśvarī		
K.J.Ś. Rājendradeva		
K.J.Ś. Deveśvara		
K.J.Ś. Haṅseśvara		
	K 293-17	
K.J.Ś. Rājendradeva		K.A.Ś. Rājendradevī
K.J.Ś. Rājendreśvara		
K.J.Ś. Rājendreśvarī		
	K 293-18	
		K.A.Ś. Jayacā[mpeśvara]
	K 293-22	
K.J.Ś. Tribhuvaneśvara		
K.J.Ś. Cakravartirājadeva		K.A.Ś. Cakravartirājadeva
K.J.Ś. Rājendreśvarī		
	K 293-23	
K.J.Ś. Dharaṇīndrarājendreśvarī		V. rūpa K.A.Ś. Dharaṇīndrarājalakṣmī
	K 293-9	
K.J.Ś. Jayavīreśvara		K.A.Ś. Vīralakṣmī
		Vraḥ rūpa K.A. Vraḥ Cau
K.J.Ś. Rājendreśvara		
K.J.Ś. Kīrtilakṣmī		
	K 293-10	
K.J.Ś. Bāhuvīradeva		
K.J.Ś. Bāhuvīreśvara		
	K 293-12	
K.J.Ś. Rājendradeva		rūpa Vraḥ K.A.Ś. Rājendrapaṇḍita
	K 293-14	
		Vraḥ rūpa K.A.V. Laṃvād
		Vraḥ rūpa K.A.V. Jvịk
K.J.[Ś] x jendreśvarī		
K.J.Ś. ?		
	K 293-15	
K.J.Ś. Deveśvara		Vraḥ rūpa K.A.Ś. Viṣṇu Cuṅ Vis

(1) *Supra*, p. 114.

Kamrateṅ Jagat (Śrī)		Kamrateṅ Añ Śrī (Vraḥ)
	K 293-19	
		K.A.Ś. Vij[ayendralakṣmī]
	K 293-20	
K.J.Ś. Vīrendrādhideva		rūpa Vraḥ K.A.Ś. Vīrendrādhipativarma
K.J.Ś. Dharaṇīndreśvara		rūpa V.K.A.Ś. Dharaṇīndravarma

En examinant ce relevé une première remarque s'impose. Alors qu'il n'était pas constant dans les textes des chapelles[1], le préfixe honorifique *śrī* est ici appliqué à tous les dieux[2] et semble bien correspondre à des formes personnalisées, tandis qu'au premier étage nous avions à faire à des dieux du terroir, dépouillés de leur ascendance historique. Nous trouvons également parfois l'épithète *vraḥ*, qui s'applique plus précisément à la statue même représentant le personnage déifié comme nous l'avons établi[3]. C'est bien le cas pour les *vraḥ rūpa* des K.A.Ś. Viṣṇu de Cuṅ Vis, Cau, Rājendrapaṇḍita, Laṃvād, Jvịk et Dharaṇīndrarājalakṣmī. C'est encore probablement le cas pour les K.A.Ś. Vīrendrādhipativarman et Dharaṇīndravarma, encore que le *vraḥ* suive *rūpa*, ce n'est probablement qu'une conséquence d'une rédaction hâtive. Ou alors dans ces deux derniers cas le *vraḥ* est tout simplement l'un des éléments normaux de la titulature de ces deux souverains, comme pour le Vraḥ Cau de K 293-9.

Dans une des deux séries de titulatures, nous trouvons le prénom *añ*, qui indique assez — et nous n'y reviendrons pas[4] — la personnification. C'est le cas des personnages historiques (ou, à travers eux, de leurs descendants) bien normalement, des rois et des reines. L'autre groupe est qualifié plus globalement de *kamraten jagat śrī*.

Ce qui est remarquable c'est le groupement de la plus grande partie de ces divinités, ou personnages divinisés, en couples et en triades homonymiques. La figure centrale est un K.J.Ś. °-īśvara/ī, ou °-deva encadré du couple qu'il protège, historique cette fois et donc intitulé K. Añ Ś. °-deva/ī, ou °-varma, ou °-lakṣmī, etc. Cette association par triades, à cette époque, n'a rien pour nous surprendre. Elle est abondamment illustrée par les bronzes[5]. Je ne pense pas pourtant que ce soit une création de ce règne, et lorsque nous connaîtrons mieux la statuaire khmère en situation, on constatera sans doute que c'est une très ancienne structure comme le donnent à penser de nombreux groupes[6], et plus généralement la disposition des sanctuaires par trois tours. Autour de la divinité tutélaire on trouve soit le roi et son épouse ; soit un personnage divinisé et son ascendant (descendant) auquel il doit ce privilège. A titre d'ancêtre sans doute, le personnage historique principal peut être une femme et dans ce cas la divinité éponyme tutélaire est une °-īśvarī.

LES CULTES FUNÉRAIRES

Le problème essentiel serait de déterminer exactement la nature de la divinité tutélaire de ces couples. On peut admettre, pour les personnages dont on sait la foi bouddhique, qu'il s'agit d'une forme personnalisée de Lokeśvara, ou de la Prajñāpāramitā, ce que confirment certaines des triades en bronze de cet art où ces figures, et non le Bouddha, occupent la place centrale. Mais c'est peu vraisemblable dans le cas de souve-

(1) *Supra*, p. 115.
(2) Sauf dans K 293-8 pour le Senāpati et dans K 293-9 pour la statue du V. Cau mais qui, précisément, ne sont pas nommés, et dans K 293-14 pour les K. A. Laṃvād et Jvịk, là encore désignés apparemment par leurs seuls toponymes.
(3) *Supra*, p. 115.
(4) *Supra*, p. 115. Signalons que la traduction « Mon seigneur » est normale pour la forme vocative quand l'auteur du texte évoque le dieu ou le roi ; pour des textes comme ceux du Bayon nous préférerions « Notre Seigneur, Notre Dame », qui rendent très exactement Kamrateṅ Añ.
(5) Cœdès, *Épigraphie Jayavarman*, pp. 98 sv. L'étude stylistique et iconographique de ces groupes reste à faire.
(6) Et par exemple dès Indravarman au moins avec le célèbre groupe d'Umāgaṅgāpatīśvara de Bakong : voir Cœdès, *BE*, XXXIX, p. 221.

rains aussi nettement hindouistes qu'Indravarman, Rājendravarman, Sūryavarman II, etc. : cette conversion rétroactive surprendrait[1]. D'autant plus que parmi les triades en bronze de cette époque il en existe qui ne sont nullement bouddhiques puisque Viṣṇu, par exemple, préside au centre, et nous savons bien par les inscriptions de Jayavarman VII — nous l'avons vu ici même[2] — que son bouddhisme n'a nullement été exclusif.

On pourrait voir là le dieu plus particulièrement honoré par chacun de ces rois mais désigné ici sous le nom de son adorateur. Ainsi l'Indradeva serait Indra honoré par Indravarman, etc. Mais je ne suis guère convaincu. Tout d'abord, pour autant que mes identifications soient correctes, on constate une certaine discordance puisque Indravarman, de son nom posthume Īśvaraloka, serait ici honoré à l'ombre d'un Indradeva; Sūryavarman II Paramaviṣṇuloka, à celle de Sūryarājeśvara, et ainsi de suite. Cela va encore moins pour Haṅseśvara ou Kīrtilakṣmī ou le K.J. Senāpati Kantāl. Enfin on ne voit pas pourquoi nous avons Kamrateṅ Jagat tout court et non la forme, de rigueur pour une divinité importante et spécifiée, de Karamrateṅ Jagat Añ Śrī cependant que, précisément, Añ est régulièrement affixé au nom de tous les personnages historiques.

Pour y voir clair il nous faudrait mieux connaître les cultes funéraires khmers. Or malgré une très importante étude de George Cœdès[3], qui résume l'ensemble des travaux en ce domaine, le problème est loin d'être résolu. Il est vrai qu'il est d'une complexité et d'une ampleur exceptionnelle, car en pratique tous les monuments khmers — et leurs textes... — furent dressés pour les morts. Il n'est donc pas question d'entreprendre ici une étude détaillée. Mais comme le second étage du Bayon est somme toute une sorte de panthéon, nous devons poser au moins quelques jalons.

Les cultes funéraires privés.

Les temples consacrés au culte funéraire de particuliers constituent en dehors des fondations royales — les plus vastes mais les moins nombreuses, et de loin — l'immense majorité des monuments khmers. Ces fondations eurent beaucoup plus d'importance qu'on ne l'a dit. Toutefois elles ne sont pas vouées au culte du défunt assimilé à une divinité — notion à laquelle on glisse insensiblement par l'emploi de la formule : « culte funéraire... » — mais bien à celui du dieu particulièrement honoré par le mort (ou ses descendants) et à qui on demande la libération du cyle des réincarnations et la renaissance au sein de son paradis. Ainsi formulée la définition est presque un truisme, mais il n'est pas mauvais de reprendre parfois les données à la base pour tenter de poser les vrais problèmes.

Ce culte funéraire est donc avant tout familial et instauré par la lignée pour le bénéfice des siens. Nous ne nous arrêterons pas ici sur cet aspect, sauf à en tirer plus loin les conséquences pour les fondations royales. Quant au but et aux moyens du culte, ils sont clairs car ils s'inscrivent dans la tradition brahmanique la plus orthodoxe. Le dieu choisi comme protecteur est honoré selon les règles : en récompense (en échange...) les morts de la famille échappent à la chaîne des réincarnations et accèdent directement à son paradis. On ne peut parler, au sens propre, d'immortalité puisque les dieux eux-mêmes disparaîtront. Mais en attendant, il semble que de pouvoir résider au *loka* de Śiva, Viṣṇu, Indra, etc. soit un sort suffisamment enviable.

Cette « marche vers le ciel » : *divyagati*, *svargamana*, °-*gati* en sanscrit, ou encore cette « renaissance, réincarnation » : *jatā*, après avoir « quitté son corps (terrestre, actuel) », est donc le but. Aussi bien dira-t-on noblement *svargata* : « aller au ciel » pour « mourir ». En khmer on écrit *dau* : « aller » au ciel[4].

Qu'il s'agisse avant tout d'échapper au cycle des réincarnations en fonction de ses mérites (ou malgré ses fautes), et pour parler familièrement de prendre un raccourci vers la béatitude grâce à la donation d'un temple et d'un culte, est confirmé par les expressions symétriques mais de signe néfaste. Les impré-

(1) Même admis, comme on tend de plus en plus à le croire, que Lokeśvara au Cambodge, à cette époque, n'est pratiquement qu'un substitut de Śiva seigneur suprême, *infra*, p. 275.

(2) *Supra*, pp. 109 sv.

(3) Cœdès, *La Destination funéraire des grands monuments khmers*, *BE*, XL, 2, pp. 239-343.

(4) K. Bhattacharya, *Religions brahmaniques...*, p. 45 ; Cœdès et Dupont, *Les stèles de Sdok Kak Thom...*, *BE*, XLIII, p. 110, n. 6.

cations rituelles qui tentent d'écarter les spoliateurs des fondations, menacent ceux-ci d'« aller » : *dau*, « aux enfers : *naraka*, *niraya* » (on trouve aussi le nom spécifique : Avīci, etc.)[1], eux et leurs ancêtres[2]. Ceci montre bien qu'on veut les précipiter directement dans la géhenne en leur retirant toute chance d'une réincarnation expiatoire ; pire, qu'on n'hésite pas à entraîner même leurs ancêtres, qui parcourent déjà le cycle de la transmigration, et peuvent se trouver à ce moment bénéficier de quelque incarnation auspicieuse. Ainsi se trouve nettement accusé le but — et l'importance — de ce culte.

Bien qu'elle serait passionnante à définir, nous ne nous arrêterons pas sur la nature du contrat qui s'établissait entre le fondateur et le dieu. Il est évident que le maintien du culte était considéré comme indispensable, comme s'il était la condition de cette espèce de sursis au cycle des réincarnations. Sans cela on n'aurait pas attaché tant de soins à perpétuer la fondation, et à éviter son détournement au profit d'usurpateurs (ce qui implique que la pratique était courante). Nous y reviendrons : c'est en grande partie la clé des modifications, des « réappropriations » dont les temples khmers révèlent les traces en une sorte de stratification des dédicaces.

Soulignons aussi qu'il n'y a pas — à première vue — de dieu plus spécialement voué à cette libération. On choisit celui que l'on préférait, sous la tutelle duquel on avait été élevé ou auquel on s'était voué. Nous verrons que la pratique des bouddhistes est la même à peu de chose près. Ce qui ressort à l'évidence c'est qu'il s'agissait d'un devoir impérieux pour un fils, son *dharma* s'il voulait éviter que son *karma* ne fût néfaste. Cela se dit même en khmer : *thve* (faire) le *karma dharma*[3], en quelque sorte assurer son devenir en remplissant son rôle présent. Corollairement le ressort essentiel de l'imprécation par laquelle on tente de protéger une fondation, est de souligner que puisqu'on ne saurait espérer un *karma* bénéfique qu'en remplissant son *dharma*, et que celui-ci est d'assurer l'heureuse délivrance de ses parents, on doit donc respecter l'effort d'autrui en ce sens. Ainsi d'ailleurs Yama sera le *dharmarāja*, le juge du *dharma* (rempli)[4].

Pour illustrer ces indications il serait aisé de citer un nombre considérable de textes. Je me contenterai de quelques-uns particulièrement probants, dus à des rois mais qui sont soumis au même devoir que leurs sujets vis-à-vis de leurs parents. Ainsi Yaśovarman instaure des cultes « pour l'accroissement du mérite de ses parents »[5] et encore pour « leur salut : *bhūti* »[6] et, plus précis, Jayavarman IV dresse un liṅga au prasat Damrei afin « d'obtenir dans l'autre monde une juste situation pour son frère aîné »[7]. Rājendravarman suivra ces exemples pour le « salut, la fortune : *bhūti* » de son cadet, ou pour « l'augmentation du mérite : *dharma vṛddha* » de ses parents[8]. Il va sans dire que si ce devoir vis-à-vis des parents défunts est si important c'est que, bien sûr, on attend le même de ses descendants pour son propre bénéfice. En un mot, le « culte des ancêtres » fut un des pivots de la religion khmère.

Les moyens du culte.

Nous ne connaissons pas les rites des obsèques et le détail du culte funéraire. Ils aboutissaient en tout cas au *śrāddha* : la libération finale[9]. Le *śrāddha* est le sacrifice qui, aux morts devenus *pretas* après les rites funéraires : *antyeṣṭī*, va conférer un « corps » et les ranger parmi les *pitṛ* dans un *loka* divin, c'est-à-dire

(1) Sur cette série : S. Lewitz, *Du mot « mourir »... Recherches... vocabulaires cambodgien*, IV, *JA*, 1968, CCLVI, 2, pp. 210-11 et id., *Lanleṅ/Lanlyiṅ... Ibid.*, 1969, CCLVII, 1-2, pp. 157-163. Dans ce dernier texte l'auteur montre que l'on dit aussi « tomber » aux enfers, et je partage son analyse. D'autant plus qu'elle utilise surtout les textes modernes d'Angkor Vat. Or sur la galerie des Enfers est sculptée la célèbre scène où, après le jugement de Yama, les damnés sont précipités par une trappe et tombent dans les Enfers on ne peut plus littéralement. Ce panneau est à l'origine de nombreuses figurations modernes et n'a pas pu ne pas influencer l'expression « tomber aux enfers ».

(2) E. g. Ph. Komrieng, K 154, B, 13, *IC*, II, p. 123 ; Phn. Preah Lean, K 657, *IC*, VI, p. 46 ; Pr. Neak Buos, K 341, *IC*, VI, p. 160.

(3) Cœdès et Dupont, *Les stèles de Sdok Kak Thom...*, *BE*, XLIII, p. 125, n. 14 et p. 122, n. 2, évoquent ce rite, accompli selon eux par une secte, celle des Karmāntara. *Contra* K. Bhattacharya, *Recherches sur le vocabulaire des inscriptions sanskrites...*, *BE*, 1964, LII, 1, p. 37.

(4) Les citations d'inscriptions pour illustrer ce point seraient innombrables. Voire en dernier Au Chhieng, *A propos... du « Roi Lépreux »*, *JA*, 1968, CCLVI, 2, pp. 185-202.

(5) K 323, st. 58-59, *ISCC*, p. 408.

(6) K 95, *ISCC*, p. 355.

(7) K 677, *IC*, I, p. 61.

(8) K 806, st. CCLXXX, CCLXXXI, *IC*, I, p. 140 ; *dharma*, ici, implique le mérite acquis par les parents, par leur observance du *dharma* au cours de leur propre existence.

(9) *śrāddha* serait évidemment à étudier en parallèle avec *śraddhā*, la « dévotion » par excellence, « l'immersion » au sein du dieu. Le rite de la *śrāddha* est souvent évoqué dans les inscriptions : e. g. Pr. Komphus, K 669, B, 1-9, *IC*, I, p. 179, avec les sacrifices au *pitṛ* : p. ex. Phn. Sandak, K 194, *BE*, XLIII, p. 147.

très exactement l'objet même des fondations religieuses khmères. Ce sont en fait des *śrāddha* de pierre. G. Cœdès a montré[1], en particulier grâce à de judicieux parallèles avec l'Indonésie[2] comment, dès la crémation, on façonne une image funéraire : *puṣpaśarīra*, support matériel de l'âme que l'on doit acheminer vers le « corps de gloire » : *yaśaśśarīra* qui « survit » au mort[3]. C'est donc autour d'une série de statues — de « formes-supports » — que tout le rituel s'organise. Quant au culte instauré après la mort, à suivre les inscriptions nous voyons le fondateur, essentiellement, ériger des statues qui représentent ses parents. Au hasard voici des exemples : le constructeur de Ban Tat T'ông dédie l'image de sa mère : *mātṛsurūpakām*[4], et l'auteur de la stèle du stœng Chrap encore plus explicitement, la statue du dieu et les deux statues : *rūpa*, de son père et de sa mère[5].

Rien, de prime abord, ne nous autorise à interpréter de tels textes autrement que nous le ferons ici, c'est-à-dire que dans le temple on dressait le dieu, ses épouses *et* des statues des morts en faveur de qui était faite la fondation.

Malheureusement nous n'avons guère cherché jusqu'ici à reconstituer la population complète d'un temple khmer, ce qui serait difficile mais non impossible. Nous n'avons donc qu'une idée très fragmentaire de ce qu'elle pouvait être, et seulement la certitude qu'elle était fort nombreuse. Certes il faut faire le départ entre les idoles primitives et celles rajoutées au cours des temps. En contrepartie les statues en métal ont disparu presque toujours, et donc tout spécialement celles des défunts qui, les textes l'attestent, étaient le plus souvent « en or », c'est-à-dire en bronze doré. Par ailleurs nous voyons que les images des dieux étaient nombreuses car il y en avait différentes espèces : saisonnières, processionnelles, etc. Il n'en reste pas moins que le grand nombre d'idoles qui se dressaient s'explique très vraisemblablement par une double série : celle des dieux, celle des parents défunts.

La statue du dieu tient la première place, nécessairement car à lui seul pouvait être adressé le culte, même si ce dernier était instauré en faveur d'un mort. C'est d'ailleurs évident lorsqu'il s'agit d'un liṅga... Ceci est tout aussi clairement précisé par les textes pour les autres dieux. Ainsi Indravarman dresse un « Viṣṇu nommé Viṣṇusvāmi, pour le bénéfice de (Jayavarman III) Viṣṇuloka »[6]. On ne peut douter qu'il s'agisse d'une statue de Viṣṇu au bénéfice : *bhūti*, d'un roi mort.

Toutefois le problème se complique du fait que dans de nombreux cas, au moins, la statue de l'ancêtre honoré revêt les traits[7], c'est-à-dire les poses et attributs caractéristiques du dieu, et reçoit un nom qui évoque celui-ci. Les deux procédés aboutissent au même résultat : l'identification à la divinité. Là toujours l'intention est évidente : on pratique en quelque sorte la « carte forcée » en préfigurant le mort comme habitant du ciel sous le nom et les traits d'une divinité. L'analyse de chaque cas éclairera sans doute les détails et les nuances de ces rites. Tantôt le défunt portait déjà le nom du dieu : dès lors le « baptême mimétique » est aisé. Tantôt ce nom posthume lui est conféré, nul doute en un acte essentiel, pour hâter sa libération, et il semble que ce soit souvent par décision royale[8]. Mais quoi qu'on y puisse être insidieusement conduit, nous ne pouvons pas considérer que le mort était par là « divinisé ».

Les auteurs — quand ils ne sont pas entraînés par le poids des mots ou le désir de forger une formule heureuse... —, l'ont toujours reconnu. G. Cœdès a bien pris soin de préciser que de telles statues n'étaient pas strictement « funéraires ». Et il nous donnait probablement la clé du système quand il rappelait la légende de Sāvitrī qui, « obéissant au devoir : *dharma* », obtient de Yama de ressusciter son époux Satyavat et de « rendre la vue » à son beau-père Dyumatsena, c'est-à-dire d'élever des statues : *rūpa*, de leur « ouvrir les yeux » pour, grâce à ces « corps de gloire » assurer leur culte[9]. La statue, en un mot, permet d'adresser le rite au défunt par la « personnalisation » de ce dernier sous une forme tangible : celle d'un « objet de culte » dans le temple, mais non pour autant sa « déification ».

G. Cœdès à propos de la stèle de Lolei, st. II-III, où *ye sthāsnuyaśaśśarīra* avait été traduit par

(1) *La Destination funéraire...*, *op. cit.*, pp. 321 sv.

(2) On se reportera surtout à W. W. Stutterheim, *Some Remarks on pre-hinduistic burial customs in Java*, réédité *in Studies in Indonesian Archaeology*, La Haye, pp. 69 sv.

(3) Ou mieux, peut-être : « corps pour glorifier, honorer » ? Cf. plus bas p. 209.

(4) K 697, *IC*, VII, p. 94.

(5) K 693, B, 19-21, *IC*, V, p. 202.

(6) St. de Bakong, K 826, B, XXIX, *IC*, I, p. 32.

(7) Il est possible que jusqu'à une date tardive, on n'ait pas osé représenter le mort ?

(8) E. g. stèle de Maṅgalārtha : « Le roi donna à la statue : *pratimā* de ce brahmane, le nom glorieux de... » ; K 567, *BE*, XXV, p. 404.

(9) *La Destination...*, pp. 324-25.

Bergaigne : « vous qui vous vous incarnez dans un corps de gloire qui vous survit », préférait lire : « vous qui possédez un corps de gloire impérissable »[1]. Les deux leçons sont justes, mais pour ma part je tenterais de cerner le sens en glosant : « vous qui êtes nanti *(par la piété de vos descendants)* d'un corps de gloire (par le moyen duquel le culte peut vous être rendu qui vous fait) impérissable » *Śarīra* veut dire « corps », mais aussi « support » ; c'est ce qui permet d'assurer le culte tout comme le corps « supporte » l'âme. Et c'est en ce sens que, comme le disait justement G. Cœdès, le *dharma* peut s'accomplir grâce au *dhinarma*, à l'objet (support) du culte. Très concrètement au moment des sacrifices, l'âme des défunts descend dans leurs statues[2] tout comme les dieux s'incarnent dans leurs propres idoles.

LES DIEUX DU SOL

C'est maintenant que nous pouvons saisir pleinement certaines remarques décisives de Paul Mus, qui disait : « ... le défunt ne devient pas effectivement dieu dans l'empyrée, mais... en un point du territoire, il peut devenir « dieu »... L'apothéose est la forme précise d'une spécification... C'est sous les traits d'un dieu du lieu, c'est à travers ce lieu que les personnages s'identifient aux dieux célestes... », deviennent « une forme exorable du divin »[3]. Car si le mort n'est pas devenu un « authentique Śiva, dans son temple particulier il est le Śiva de ce temple et de ce lieu où il s'élève »... « l'ancêtre est devenu une part, une portion, un fragment : *aṃśa*, de Śiva éternel »[4].

Si donc aux termes de l'orthodoxie brahmanique (et bouddhique...), au vu des temples et à la lecture des cultes décrits par les inscriptions, le mort n'est pas « divinisé » mais simplement libéré et assuré d'accéder à l'empyrée — au moins tant que durera le culte institué à cet effet —, je suis persuadé par contre que ce défunt, ou plutôt sa statue dans le temple devint pour le Khmer une puissance redoutable mais accessible, médiatrice avec l'au-delà, un « dieu » en un mot.

Il ne fait guère de doute, d'abord, que par sa présence même en ce lieu éminent avec les autres idoles, la représentation du mort — qui en outre, revêtait les traits du dieu — et le mort lui-même — dans la mesure où son souvenir survivait —, ne soit devenue une divinité, ne serait-ce que par simple confusion et contamination. Phénomène classique au demeurant, et vivant ! De nos jours encore toute statue découverte dans un monument d'Angkor, même si elle est déposée au musée, tend à devenir l'objet, le support, le foyer d'un culte.

Surtout on ne doit pas oublier que les grands du royaume ont, le plus souvent — si ce n'est toujours ? — construit leurs temples dans leurs terres, au sein de ces domaines que leur roi leur avait concédés — ou plutôt : confirmés — et dont ils apparaissent, presque chaque fois que le texte nous a été conservé, comme originaires, voire comme les défricheurs. Or s'il existe une bonne définition du « chef » dans la civilisation khmère, ce serait sans doute celle qui montrerait en lui l'ordonnateur privilégié et à titre héréditaire, du culte aux génies du sol, clé de toute la prospérité du pays. Dès lors il est bien certain que les statues de ses ancêtres — et la sienne, car la fondation du temple était destinée à faire ériger celle-ci... — devenaient nécessairement pour les gens du cru les incarnations très concrètes, vivantes et familières des dieux du sol, donc l'objet de leur dévotion et bien davantage sans doute que les lointains dieux hindous qui, à leur tour, durent souvent et par un retour des choses savoureux, être plutôt conçus comme quelques ancêtres, par exemple ceux de la lignée royale.

Dans ce sens on peut non seulement parler d'un « culte » des morts, mais très certainement d'une « divinisation » des morts et plus particulièrement de la lignée maternelle de chaque chefferie, à travers laquelle la puissance sacerdotale se transmettait.

(1) *Ibid.*, p. 328.
(2) Sans oublier qu'elle pouvait « parler » par l'intermédiaire d'un médium. L'extrême importance et le très large déploiement des cultes des *mé rūp* au Cambodge ne peut pas être qu'un développement récent ; tout permet de lui supposer ces très anciennes, et profondes, racines.
(3) *Cultes indiens et indigènes au Champa*, *BE*, XXXIII, 1, pp. 401, 391.
(4) *Barabudur*, *BE*, XXXIII, p. 701.

Le « dieu-roi »?

Cette rapide analyse pourrait aussi nous servir — et de fait nous sera utile en partie — à expliquer la « divinisation » du roi khmer après sa mort, qui semble d'autant plus aller de soi que de son vivant déjà, le roi est supposé être dieu. Mais ce dernier point est-il acquis autrement que par le succès d'une traduction (douteuse...) d'une seule et unique occurence de *devarāja*...[1] ?

Certes en dehors de ce témoignage suspect on peut invoquer les conceptions indiennes : le roi de par sa destinée au sein du corps social qui est à l'image de l'homme cosmique, remplit un rôle éminent et son office est une institution divine, comme l'affirme Manu (VII, 3, 4 et 7). Étant *īśa* ici-bas il vient tout normalement à passer pour l'incarnation d'Īśvara : ceci nous est dit en toute lettre de Sūryavarman Ier, au moins : « ayant pris la forme ici-bas d'Īśvara : *īśvarasya kṣitau vaddhamūrtter āsīt* »[2]. Encore devons-nous constater que des textes aussi explicites sont rarissimes et je n'en vois guère qu'un seul autre, nommant un certain Punnāgavarman (dont nous ne savons si, et où il aurait régné) qui est évoqué comme une « portion incarnée de Viṣṇu : *viṣṇupratīkṛtīr* »[3].

Il ne fait non plus guère de doute qu'en adoptant les conceptions indiennes si proches des leurs — et qu'ils ont assimilées surtout pour cette raison... — les Khmers ont vu dans leur souverain un « roi des hommes » symétrique, émanation sur terre et intermédiaire du roi des dieux : *devarāja*, c'est-à-dire d'Indra. Toute la terminologie royale depuis les noms des souverains jusqu'à ceux de leurs capitales, exprime ce fait et bien normalement à partir d'Indravarman surtout, qui est « ... établi sur terre avec le titre d'Indra des hommes »[4]. Dans les eulogies royales, le parallèle avec Indra est de rigueur. Par ailleurs, M. K. Bhattacharya a bien montré que le roi est aussi plus spécifiquement bénéficiaire de la grandeur de Viṣṇu sur terre en tant que maître des Lokapāla, mainteneur du *dharma* et protecteur du monde[5]. Quel que soit le point de vue et le dieu de dilection : Śiva, Viṣṇu, Indra, une portion de la puissance divine tutélaire : *aṃśa*, est censée habiter et animer le roi, revêtu par le rituel du *rājasūya* de la tâche de « réalisateur du *dharma* » sur terre et, comme tel, conçu comme un *bhūmideva* : « une divine majesté » du Monde d'en bas[6]. Ce n'est nullement un hasard si le souverain d'Angkor est nommé en toutes lettres Kambujabhūmideva[7].

Encore ne faut-il pas oublier, ceci posé, que le réceptacle de cette puissance divine n'est pas tant le roi lui-même que le liṅga — ou son *kośa* — dressé au sommet du temple-montagne, palladium du royaume remis par Śiva et l'intermédiaire du brahmane sacrificateur, centre de tout le culte royal. M. K. Bhattacharya a fort bien noté que Śiva « réside » dans ce liṅga[8], mais n'a peut-être pas assez insisté sur la nature de ce fait. Il n'y a là, en réalité, aucune anomalie ou différence notable avec les autres cultes : les dieux résident — au moins grâce aux rites appropriés — dans leurs idoles, qui sont leur manifestation sur terre et le point par lequel ils peuvent être touchés, le passage, le pont, le support matériel de leur exorabilité. Pour le culte royal il faut donc à la fois le temple et le *rājaliṅga* et les soins du brahmane : mais rien de tout cela ne fait du roi *personnellement* le réceptacle direct de la puissance divine. En réalité, il n'est pas « dieu » sur terre, il n'est pas même « deux fois né » comme un brahmane et — théoriquement, au moins — beaucoup moins *deva* que ce dernier.

Ce qui n'empêcha évidemment pas qu'aux yeux de ses sujets le roi d'Angkor n'aît revêtu une puissance et une majesté si redoutables et hors du commun, que d'*Augustus* il fut automatiquement conçu comme *Divus*. Et, plus ou moins consciemment, plutôt que d'être un simple émissaire il a pu usurper et se parer directement des attributs divins du maître des dieux. Au surplus dans une religion sacerdotale telle que l'hindouisme, et par ce culte de l'État dont il était l'instigateur par excellence le roi revêtait, presque automatiquement, le caractère de ceux qu'il implorait et soumettait, à la fois, par ses sacrifices et dans ses temples. Au niveau des cultes populaires nous avons déjà soupçonné que les ancêtres morts ont pu

(1) On sait que la version « dieu-roi » est due à L. Finot, *Sur quelques traditions indochinoises. Mél. Sylvain Lévi*, p. 201, qui y vit un composé *karmadhāraya* : « roi-dieu (divinisé) » et non *tatpuruṣa* : « roi des dieux ».
(2) Tuol Tà Pech, K 834, DXCLL ; *IC*, V, p. 256.
(3) St. de Lovêk, K 136, A, 7-8, *ISCC*, p. 129.
(4) Baksei Chamkrong, K 286, XXIV, *IC*, IV, p. 98.
(5) K. Bhattacharya, *Hari Kambujendra*, *Artibus Asia*, 1964, XXVII, 1/2, pp. 72-78.
(6) J. Filliozat, *Les deva d'Aśoka « Dieux » ou « Divines Majestés »*, *JA*, 1942, CCXXXVII, 2, pp. 225-47.
(7) Ban That, K 364, A, XXX ; *BE*, XII, 2, p. 9.
(8) K. Bhattacharya, *Liṅga-kośa. Essays... G. H. Luce*, Artibus Asiae, 1966, II, pp. 6 sv.

devenir des divinités, et nous sommes persuadés qu'aux yeux du peuple le roi d'Angkor était un dieu et ne pouvait être le roi que s'il était ce dieu

Le Khmer voyait en lui l'héritier de tous les chefs-prêtres, seul exécuteur et intercesseur possible auprès des dieux du sol qui animaient, finalement, toute la vie profonde du pays. De la maîtrise de ces énergies essentielles le roi tirait un prestige et une puissance qui le revêtaient inéluctablement du même caractère redoutable que ses mandants.

Il n'en reste pas moins que pour avoir été craint, vénéré (et utilisé ?) comme un véritable dieu sur terre, le roi khmer n'a jamais été proclamé tel par ses thuriféraires les plus convaincus, et en termes de strict hindouisme au moins — les seuls conservés par les textes — il ne pouvait pas être un « dieu-roi ». Une nouvelle preuve, décisive, en est donnée par ses ambitions après sa mort.

Le roi mort.

Pour être roi le maître d'Angkor n'en était pas moins mortel. Et il était si peu « dieu » de son vivant qu'il a instauré, tout comme ses plus modestes sujets..., un immense complexe de cultes funéraires destinés à lui assurer au moins une place au *loka* du dieu[1].

C'est ce qui ressort nettement de l'étude des textes. Reprenons par exemple la stance XXIV de Baksei Chamkrong déjà utilisée plus haut, mais cette fois intégralement : « Bien qu'établi sur terre avec le titre d'Indra des hommes (Indravarman) obtint pour longtemps les jouissances du séjour d'Indra ». On ne saurait dire plus rudement que le roi n'a fait que remplir son rôle terrestre, qu'il est pourtant mort, et que s'il doit à ses mérites d'échapper au *saṃsāra* pour bénéficier des délices du séjour d'Indra : *sukhānīndrapada*, bien que pour « longtemps » ce ne sera que pour *un* temps seulement. Rien dans tout cela n'en fait un dieu.

Tout au long de leurs inscriptions les rois khmers ne prétendront à rien de plus ou de mieux, que d'aller : *dau*, de « gagner » le paradis : *loka*, de leur dieu d'élection. Et on peut même dire, à voir leur insistance et le luxe de dispositions prises à cet égard, que cela même était rien moins qu'assuré ou facile. Dès le VIIe siècle un premier Jayavarman est *dau svarga Śivapura*[2] ; cette formule sera répétée avec une uniforme constance tout au long des règnes suivants. Jayavarman III est le *slac dau Viṣṇuloka*, ou *vraḥ pada Viṣṇuloka*[3], Indravarman est le souverain : *slac*, — *rājya* — qui est allé à l'Īśvaraloka[4] et Yaśovarman au Paramaśivaloka[5]. Harṣavarman Ier rejoindra le Rudraloka, son frère Īśānavarman II le Paramarudraloka[6]. On sait que Jayavarman IV estimera mériter le Paramaśivapada[7] et Rājendravarman, le Śivaloka[8]. Il est inutile de poursuivre car le parti est constant jusqu'à la fin de la période angkorienne.

Une seule exception, de taille il est vrai : Jayavarman II, lui, est de son nom posthume le Vraḥ Rājya Parameśa, °-īśvara[9]. Il n'est donc pas seulement « allé » au Śivaloka, mais il semble bien avoir été explicitement déifié. Or c'est avec lui qu'est institué le rituel du *devarāja*, et ce dernier terme apparaît *une seule* fois... et dans la stèle de Sdok Kak Thom[10]. Très justement à mon sens, K. Bhattacharya a déjà signalé que ce culte du dieu-roi pourrait bien avoir été amplifié et embelli dans ce texte composé par la lignée qui en était chargée, et que finalement cette notion pourrait bien être, en partie du moins, le résultat d'une certaine emphase sacerdotale[11]. En tout cas si Jayavarman II a bien été divinisé lui, il reste le seul à répondre au nom de *devarāja* : « dieu-roi » tel que L. Finot le traduisait, et encore : après sa mort seulement !

Par ailleurs nous ne devons pas oublier que le rituel destiné à assurer, dans les meilleures conditions possibles, la prospérité du souverain mort, est institué dans le temple-montagne, qui est dressé d'abord

(1) J. Przyluski, *Is Angkor Vat a temple or a tomb ? J.I.S.O.A., Coomaraswamy vol.*, juin-déc. 1937, pp. 131-144 avait le premier posé le problème de la divinisation du roi mort et douté de celle-ci.

(2) St. de Tang Krang, K 726, A, 3-4, *IC*, V, p. 75.

(3) Pr. Cak, K 521 ; *IC*, IV, p. 167 et Prei Kmeng, K 774 ; *IC*, IV, p. 65.

(4) Neak Tâ Chi Kô, K 229 ; *IC*, VI, p. 273, et Bakong, K 923 ; *IC*, IV, p. 39, etc.

(5) Tuol Prasat, K 158, C, 9-10 ; *IC*, II, p. 97 et Phimeanakas, K 291 N, 13 ; *IC*, III, p. 199, etc.

(6) Tuol Prasat, K 72 ; *IC*, VII, p. 114 et Pr. Preah Khsèt, K 237 ; *IC*, VI, p. 294, etc.

(7) St. du Pr. Beng, K 989 ; *IC*, VII, p. 183 et Pr. Khtom, K 450 ; *IC*, III, p. 109, etc.

(8) Baphuon, K, 967 ; *IC*, VII, p. 149 ; Kuk Trapeang Srok, K 91, B, 12 ; *IC*, II, p. 126, etc.

(9) Le nom apparaît pour la première fois à Pr. Kô, sous Indravarman, K 311, 313 et 713 ; il se retrouve jusqu'au Bayon K 293-1, *supra*, p. 103-4.

(10) K 235, A, 58 ; B, 34, 37.

(11) *Religions..., op. cit.*, pp. 45-48.

— et surtout — pour le culte de Śiva et afin d'assurer l'ordre établi, donc la prospérité du royaume. Or pas plus que de son vivant le roi n'est un dieu parce qu'il instaure le culte rendu à Śiva, maître de l'Univers, il ne devient *ipso facto* un dieu après sa mort ; il espère tout simplement résider dans l'empyrée de Śiva, et Śiva reste l'objet du culte, le seul possible puisque de lui dépend le sort du défunt. En d'autres termes et pour revenir à notre exemple initial (*supra*, p. 206), à Bakong et après la mort d'Indravarman, c'est toujours Śiva que l'on adore sous le nom d'Indradeva et non pas Indra(varman) devenu *deva* ; le culte est alors rendu au *deva* qui protège Indravarman.

La distinction peut paraître subtile : elle résulte des faits. Tout comme de son vivant le roi est le protégé : *varman* d'Indra (ou de tout autre dieu), après sa mort il reste son protégé direct, cette fois à ses pieds -*pada*- dans son royaume -*loka*-. En bref, durant au moins les deux premiers siècles de la royauté angkorienne, le roi ne peut gagner le ciel en échappant à la réincarnation qu'en remplissant d'abord son devoir de protecteur du *dharma* sur terre, puis en instaurant un culte en faveur du dieu dont il espère l'intercession. Son séjour au « paradis » restera d'ailleurs fonction de la durée de ce culte. Il suffit de reprendre, à la fin de chaque inscription dédicatoire, les humbles supplications du roi d'Angkor lui-même qui implore le respect de son œuvre, pour deviner combien les usurpations de fondations ont été constantes, ce que confirment pleinement les innombrables modifications qui n'ont cessé de bouleverser les sanctuaires khmers.

Corollaire en quelque sorte de ce système, nous relèverons encore le souci du roi de rendre ces mêmes soins à ses ancêtres : c'est sa conséquence logique et, bien évidemment, une condition impérieuse si l'on veut que ce culte soit respecté par ses propres descendants. On a reconnu depuis longtemps l'importance des temples que l'on a justement appelés « dynastiques »[1] et l'un des premiers gestes des rois khmers a presque toujours été de commencer par eux leur œuvre de bâtisseurs.

Il est possible que je simplifie quelque peu les choses ou tout du moins prête un peu facilement aux rois des intérêts par trop égoïstes. En termes stricts d'hindouisme on peut en effet nier qu'il y ait « réincarnation » d'un être — d'une essence — unique se perpétuant en passant par des formes diverses, et plus ou moins nobles en fonction des mérites acquis durant chaque étape, avant de parvenir à une « libération » finale et définitive.

Il n'en est rien, bien sûr, puisqu'il n'y a pas *une* ou *ma* vie, que chaque être n'est qu'un moment ponctuel, transitoire, unique et inconsistant à la fois du grand cycle vital. Certes, chaque acte de chaque existence et donc chaque existence entraîne une suite nécessaire, comme une flamme allume une autre flamme ou une vague pousse une autre vague. Il y a continuité causale mais cette cause même disparaît à son tour car il n'y a pas conscience -*vijñāna*- ou essence -*sattva*- faisant l'expérience actuelle des fruits passés des actions antérieures.

C'est donc au titre de cette seule vérité supérieure que chacun doit respecter le *dharma* afin d'accomplir son *karma*, et non pas pour son égoïste et étroite personne qui, d'ailleurs, n'existe pas et ne saurait revenir, sans altérité, se réincarner. On peut donc croire que le roi, mainteneur par essence du *dharma* — et c'est là le thème le plus souvent développé par les inscriptions —, respecte d'abord ses devoirs fondamentaux envers ses géniteurs et en dehors de toute espèce d'intérêt personnel. En ce sens K. Bhattacharya a raison lorsqu'il conteste les vues de G. Cœdès parlant de « temple funéraire » à propos de Prè Rup par exemple ; pour sa part il y voit la manifestation du *dharma* rempli par le roi, commémoré par ce temple qui sera la source de la gloire future de Rājendravarman comme souverain juste et traditionnel[2].

Ceci admis il est permis de supposer que le désir très précis, et quelque peu égoïste, d'une heureuse survie n'a pas été négligé pour autant. De même que la plupart des fondations religieuses privées de l'ancien Cambodge sont consacrées au culte des ancêtres, une grande partie des fondations royales répond sans doute à ce désir. Le temple-montagne lui aussi y est finalement destiné qui, après la mort de son constructeur, devient son mausolée.

Par ailleurs il semble bien que ce « culte des ancêtres » remplissait encore une autre fonction. P. Stern avait entrevu[3] que si les temples dynastiques sont consacrés aux ascendants directs du roi, celui-ci élevait également des statues commémorant ses prédécesseurs mais cette fois sur son temple-montagne. Il faudrait

(1) P. Stern, *Diversité et rythme des fondations royales khmères*, *BE*, 1951, XLIV, pp. 649-85.

(2) *Religions...*, *op. cit.*, pp. 47-48.

(3) *Diversité et rythmes...*, *op. cit.*, p. 654.

reprendre le problème en détail et à partir des faits, sans quoi nous devrons nous contenter — une fois de plus... — de formuler de vagues généralités. Nous ne pouvons nous y lancer ici, mais du moins signalerons-nous une direction possible de recherche.

Tout comme le chef maître des cultes du terroir, le roi est le maître par excellence de la Surface d'en-bas, du sol de tout le royaume. Pour accomplir ce destin il doit non seulement prendre le pouvoir, mais être en mesure de l'assumer, c'est-à-dire être l'héritier d'une lignée d'ancêtres fondés à pratiquer ce culte, ou encore affirmer par quelque rite extraordinaire sa puissance de nouveau maître du sol (et sous cet angle il faudra reconsidérer l'action de Jayavarman II[1]). L'*abhiṣeka* ou toute autre forme de lustration ne saurait ici suffire, si elle satisfaisait au rituel brahmanique : les Khmers voulaient posséder un « roi » efficace selon leur système à eux[2].

Si le roi est héritier légitime, le problème ne se pose pas : en honorant ses parents il remplit à la fois son *dharma* vis-à-vis d'eux, il accomplit la destinée de son prédécesseur en tant que roi, il n'a pas à fonder sa puissance de maître du sol. Il est donc bien normal qu'un de ses premiers gestes ait été de dresser son temple « dynastique » : Preah Kô, Lolei, etc. Ce faisant il assure en quelque sorte par « préemption » son propre culte funéraire, et plus immédiatement il confirme sa légitimité.

Le problème se posait en termes différents s'il s'agissait d'un usurpateur. Sans doute sa prise de pouvoir était déjà, en soi, un signe que le mandat du ciel lui était désormais dévolu. Il ne pouvait pas, néanmoins, ne pas honorer ses prédécesseurs sauf à remettre en cause le principe même de la royauté. Aussi le fera-t-il mais sur son temple-montagne, autel du culte royal : Indravarman honore Jayavarman III à Bakong, et Rājendravarman consacrera les statues de Jayavarman IV et Harṣavarman II à Prè Rup. Il faudra des cas exceptionnels pour qu'un roi ne mentionne pas son prédécesseur : nous en avons un avec Jayavarman VII lui-même (*supra*, p. 135 sv.).

Par-dessus tout le nouveau maître de la Surface d'en-bas doit apparaître aux yeux de son peuple comme l'héritier des « maîtres » du sol, c'est-à-dire comme officiant des cultes propitiateurs des dieux du sol. Il va donc se chercher une filiation qui fondera, au moins en apparence, sa « prêtrise ». On constate qu'en général il cherche à le faire en ligne maternelle, soit parce que celle-ci était éminente en cette matière, soit que, plus prosaïquement, les innombrables épouses royales et donc leurs filles, et la politique des mariages-alliances aient permis aisément de se trouver une ascendance royale, au moins par la cuisse gauche...

Si ces « ancêtres » ont « régné », ils seront de préférence honorés sur le temple-montagne : A Bakong, Indrāvarman érige une « reine » Indrāṇī, sa bisaïeule... ; à Prè Rup Rājendravarman se targue d'un ancêtre maternel et « royal », le brahmane Viṣvarūpa... Si ces ancêtres n'ont pas même la chance de prétendre à un modeste trône provincial et ne doivent qu'à quelque alliance, ou fonction religieuse, leur rôle de « légitimateurs », ils seront de préférence évoqués dans le temple dynastique type Preah Kô ou Mébon oriental. Cette tradition se maintiendra, surtout pour les parents directs du roi, jusqu'à Sūryavarman II et Jayavarman VII, nous le verrons plus bas en détail (*infra*, pp. 214 sv).

Corollairement l'importance de ces ancêtres sur le plan de la « légitimité » se déduit du soin — ou mieux : de la rage — apporté en certains cas à détruire les statues des rois précédents. On abolissait ainsi leurs droits de « maîtres du sol » car prendre le pouvoir politique, fût-ce dans la capitale, ne pouvait suffire. L'un des exemples les plus intéressants, en la matière, est celui de Sūryavarman Ier faisant « arracher » les dieux de Jayavīravarman[3]. A ce cycle sur lequel nous aurons l'occasion de revenir, s'associaient sans doute certaines pratiques comme le transfert vers la capitale des statues, qui étaient littéralement « capturées » et pour les mêmes raisons : asservir, annexer les puissances territoriales.

Nous sommes maintenant mieux à même de pressentir la complexité et surtout, l'importance des cultes funéraires khmers. Si aux termes de la pensée orthodoxe il ne s'agit pas réellement d'une divinisation du défunt, même pour le roi qui de son vivant n'est que le premier des hommes, il ne fait guère de doute que

(1) G. Cœdès, *Les Inscriptions malaises de Çrivijaya*, *BE*, XXX, p. 58, évoque ces cérémonies par lesquelles le roi, ayant acquis des pouvoirs magiques : *siddhyātrā* ou *jayasiddha*, les « confère » à son royaume.

(2) Pour tout ce problème on ne peut que relire les pages essentielles de P. Mus, *Cultes indien et indigènes...*, *op. cit.*, surtout pp. 369-390.

(3) Cœdès et Dupont, *Les Stèles de Sdok Kak Thom...*, *BE*, XLIII, pp. 120 et 121, n. 1 ; Cœdès, *La Date de Ta Kéo*, *BE*, XXXIV, 1, p. 425.

dans la pratique, dans la conception populaire et dans le désir des grands... telle était bien le but. Et pour les rois en outre, la notion essentielle de maîtrise des dieux du sol ne pouvait s'établir que par l'ascendance, et donc venait conférer aux cultes des ancêtres une importance redoublée.

La perspective bouddhique.

Il resterait à compléter cette brève excursion dans le domaine funéraire par quelques mots sur les cultes bouddhiques en la matière. Or il est à peine besoin de dire que le bouddhisme ne pouvait en aucun cas fonder une « divinisation » du mort... mais seulement guider vers la libération totale dans le *nirvāna* ou du moins enseigner à accumuler des mérites, et dans le cas des sectes du Grand Véhicule, grâce à l'intervention des bodhisattva faire espérer l'accession à quelque Sukhavatī.

C'est bien ce que montrent les textes, assez rares d'ailleurs puisqu'à partir d'Angkor, au moins, le bouddhisme ne fut pas la religion dominante à la cour et chez les grands. Nous trouvons telle fondation destinée à « accroître le mérite des parents », par exemple celle des gurus bouddhiques du Pr. Kôk sous Jayavarman V, qui érigèrent l'image de leur mère dans ce but[1]. Lorsqu'il s'enhardit le donateur espère éviter les enfers et renaître doué de plus de vertus[2]. Enfin lorsqu'il est tout à fait sûr de lui, il aspire à la réincarnation en tant que « fils de buddha : *buddhātmaja* » que l'on doit plutôt traduire : « créé (par lui-même à l'exemple) du Buddha », et enfin aux félicités du *nirvāṇa* : *nirvāṇasaukhya*[3] Rien de tout cela qui ne soit strictement orthodoxe et prévisible aux termes même de la Loi.

En ce qui concerne les rois les exemples sont encore plus rares avant le XII[e] siècle, et en fait se limitent au seul Sūryavarman I[er] ; le destin posthume de celui-ci n'est pas moins orthodoxe : il est le roi qui a mérité le *(parama) nirvāṇa*[4]. Encore ceci a-t-il été contesté récemment, car il pourrait s'agir du *nirvāṇapada* de Śiva[5]. Nous verrons en détail ce qu'il en fut sous Jayavarman VII et nous constaterons qu'alors, peut-être... ? on approcha de la notion de bouddha-roi. Cependant dans l'état actuel de nos connaissances, rien ne l'annonce au Cambodge avant lui.

Ceci est d'autant plus remarquable que la royauté du Bouddha était plus qu'explicite, et que dans les pays voisins du Cambodge les souverains poseront plus d'une fois au « bouddha » — à tout le moins : « au bodhisattva vivant » —. Ce fut le cas à Ceylan comme à Java et en Birmanie. Cela semble avoir été — plus ou moins — ? la pratique au Siam, où jusqu'à nos jours le souverain dans sa titulature est encore dit Braḥ Buddh Cau, et le prince héritier qualifié de « fils, germe » de buddha[6]. Encore faudrait-il voir, pour ce dernier cas, si ce n'est pas précisément un héritage des pratiques intaurées par Jayavarman VII.

Avant Jayavarman VII nous ne savons pas si les morts qui eurent leurs statues consacrées dans des fondations bouddhiques furent représentés sous les traits du bouddha, ou tout du moins de quelque bodhisattva ou disciples, ou bien sous forme de statues-portraits d'orants, agenouillés devant le Maître comme nous le verrons à l'époque du Bayon. Mais on doit rappeler que cette dernière formule était déjà pratiquée en Birmanie dès Kyanzittha, par exemple, dont les statues-portraits furent érigées au pied du Bouddha dans le temple d'Ananda à Pagan.

LE BAYON COMME PANTHÉON

Pour incomplètes qu'elles soient les remarques précédentes nous permettront de mieux cerner la fonction du second étage du Bayon. Il est consacré, entre autre, au culte funéraire des ascendants directs du roi et nous savons maintenant en gros ce qu'il faut entendre par là.

Il assure également — surtout, peut-être ? — le culte des prédécesseurs, rois et aussi parfois simples maîtres de telle portion du territoire, consacrés par un temple et un dieu locaux. Jayavarman VII, sur

(1) K 339, XXXIX, *IC*, V, p. 164.
(2) Chikrèng, K 417, *IC*, II, p. 48.
(3) Kôk Samrong, K 239, *IC*, III, p. 79.
(4) St. de Kuk Trapeang Srok, K 91, *IC*, II, p. 129 ; Pr. Preah Khsèt, K 237, *IC*, VI, p. 273, etc.
(5) H. Dumestier du Bourg, *Sūryavarman I[er]*..., *JA*, 1970, CCLVIII, 3-4, pp. 283-285.
(6) G. Cœdès, *Les Inscriptions malaises de Çrivijaya*, *BE*, XXX, p. 58. Encore doit-on là, plus probablement, reconaître les doctrines mahâyanistes qui reconnaissent en chaque être un « germe », un « bourgeon » de bouddha, un bodihsattva.

le schéma déjà utilisé pour les chapelles du premier étage, affirme ainsi encore son rôle de rassembleur des terres khmères. Il le marque cette fois en invoquant et en honorant les énergies de la Surface d'en-bas, personnalisées sous les traits d'un dieu et sous le nom du prédécesseur qui a institué le culte. Nous ne pouvons pas oublier que Jayavarman VII n'est qu'un usurpateur et qu'il reprend là, à peu de chose près, les procédés de Jayavarman IV ou de Rājendravarman, de Sūryavarman Ier ou de Sūryavarman II...

De toute façon les rois khmers tiraient une grande partie de leur puissance de leurs liens avec le sol, leurs temples-montagnes furent, chacun, le centre d'une cité nouvelle, d'une plus grande portion du pays mise en exploitation, et jouaient à ce titre un rôle des plus concrets. Les prédécesseurs ne pouvaient être oubliés. Et bien plus qu'au roi historique déifié nous avons à faire, ici, à cette incarnation locale du dieu traditionnel qui a pris telle forme historique. Ainsi peuvent s'expliquer les K.J. °-īśvara de ces inscriptions[1].

Cette interprétation explique notamment et la forme en Kamrateṅ Jagat tout court, et surtout les rapports géographiques que nous avons dégagés entre ces chapelles et les grands temples royaux dans les divers horizons du pays. Elle reprend tout simplement sur une autre modulation, ce que nous avons dit des dieux du premier étage.

On ne doit pas minimiser pour autant la nature historique « personnalisée », des divinités de ce second étage. Depuis ses premiers travaux G. Cœdès a justement insisté sur sa nature de panthéon familial : les textes la montrent à l'évidence. Elle est d'autant plus nette à mon sens, que ce sont bien ici des couples historiques que nous avons reconnus, et non des divinités « toponymiques » voire presque non anthropomorphiques comme au premier étage. C'est ce que montre encore, selon moi, la présence de tours à visages au-dessus de ces sanctuaires alors que celles-ci n'existent pas au premier étage[2].

Ceci d'ailleurs ne semble pas une création de cette période quoi qu'on en ait dit, et bien que l'extension des cultes personnalisés ait été remarquable en cette fin du XIIe siècle (si elle se place entièrement sous le règne de Jayavarman VII ; elle pourrait bien le déborder et avoir surtout triompher après sa mort). Déjà F. D. K. Bosch avait suggéré que la seconde galerie d'Angkor Vat pouvait avoir joué le même rôle[3]. Ceci me semble très vrai et dans ce temple, comme au Bayon, tandis que le premier niveau avec ses reliefs est largement ouvert au public, le second lui est presque interdit (tout spécialement au Bayon : fig. C et *supra*, p. 194). C'est d'ailleurs le cas au Phimeanakas et à Tâ Kèo, tandis qu'au Baphuon la galerie du premier est fermée sur l'extérieur, celles du second et du troisième[4] largement ouvertes sur leurs deux faces par des fenêtres.

Le Bayon, rose des dieux.

En conclusion on insistera sur cette disposition en huit séries de triades, la grande invention du Bayon à ce niveau. Autour de la divinité protectrice éponyme, — sans doute le dieu adoré par le personnage de son vivant — et dans le temple-montagne devenu funéraire ou dans un sanctuaire bâti pour les mérites du défunt, nous trouvons des couples royaux, ou ancestraux, ou encore apparentés et alliés. Il semble que l'ordre de préséance change dans chacun des sanctuaires de la triade. Dans celui du centre vient d'abord le roi, puis son épouse ; dans une des tours collatérales d'abord la reine, puis son époux ; et dans l'autre, d'abord l'ancêtre, ou le guru, ou le « général » — en fait le vice-roi —, puis le roi, etc. Trop de textes manquent, sont lacunaires ou demeurent énigmatiques pour que nous puissions dresser un tableau exact et complet, mais cette disposition me paraît bien être celle suivie dans l'ensemble.

Non moins certaine est, sur le pourtour du Bayon, la distribution des triades en regard des temples du pays qui ont été effectivement fondés par ces grands anciens, ou construits par Jayavarman VII pour

(1) *Infra*, pp. 227 sv.

(2) Comme J. Dumarçay, et bien que ce ne soit pas techniquement impossible, je ne crois pas que les pavillons du premier étage aient été sommés de tours à visages. Mais seule une reconstruction complète décidera.

(3) F. D. K. Bosch, *BE*, XXXII, p. 17, n. 2. Il croyait même que partie de la statuaire de cette galerie consistait en statues-portraits de divinisation, ce qui me semble bien difficile à établir actuellement mais n'est pas exclu.

(4) La galerie du troisième étage du Baphuon, qui a tant intrigué, est très vraisemblablement une galerie flanquée d'une demi-galerie sur piliers, préfigure des formes postérieures, que l'on retrouve en tout cas dès le pavillon d'entrée V Est de ce même temple, qui — je le rappelle — date lui de la fin du XIe.

ses ancêtres. Une fois de plus le Bayon nous apparaît comme un microcosme de la géographie historique et mystique du territoire.

La nécessité de disposer de huit fois trois tours, soit vingt-quatre sanctuaires, a manifestement dicté le plan en croix grecque redentée de cet étage Le contraste avec le premier niveau (et le troisième) est frappant (pl. VII de l'*Atlas*, par exemple)

Il est vrai que dans le système architectural khmer, étant donné la nécessité inéluctable d'un plan symétrique et centré, c'était pratiquement la seule solution possible. Elle est imparfaite puisque les triades de tours des angles rentrants n'ont pu être disposées sur un front unique Ce n'est pas qu'on ne puisse lui trouver des antécédents. Je serais tenté de croire que les tours centrales ouvertes sur les quatre orients par des avant-corps développés en sont les prototypes, et peuvent avoir répondu au même parti avec des statues de cultes sous ces porches. Or cette solution existe dès l'édifice central du groupe Nord de Sambor Prei Kuk, au moins, et semble se retrouver surtout — fait remarquable et qui n'est sans doute pas qu'une coïncidence — sur les temples-montagnes, et sur certains monuments que nous croyons plus spécialement funéraires tels les Preah Pithu.

Il n'en reste pas moins qu'ici le déploiement et l'intelligence du parti sont remarquables et constituent une des créations les plus originales du Bayon. Elle se retrouve sans doute à l'origine des « palais » qui encadrent les grands temples tels que Tà Prohm, Preah Khan d'Angkor et Banteay Chmar et qui me semblent être, également, des panthéons privés ajoutés au noyau initial dédié, lui, à la famille royale

En concluant sur ce terme de panthéon, on prendra bien garde de lui donner maintenant sa pleine valeur étymologique. Ici sont très effectivement rassemblés *tous* les dieux du pays, les plus anciens, les plus obscurs, les plus puissants peut-être : ceux du sol ; les dieux célestes, littéraires et distingués, venus de l'Inde ; les dieux plus immédiats, plus concrets et plus sensibles . les ancêtres et les prédécesseurs divinisés Il restait à soumettre cette multitude des deux premiers étages à la révélation bouddhique Par une nouvelle invention architectonique, tout aussi remarquable que le plan redenté et trinitaire du second étage, ce va être l'œuvre du troisième niveau du Bayon et de son *stūpa*, planant triomphalement dans le ciel

CHAPITRE VIII

LES INSCRIPTIONS DU TROISIÈME ÉTAGE

TEXTES

Comme nous le savons[1] on a ici encore deux groupes d'inscriptions, les unes prévues avec le décor, les autres rajoutées. Nous allons les reprendre dans cet ordre (figure E).

TEXTES PRIMITIFS.

Tour 20 : K 293-27.

Très mutilée l'inscription laisse simplement deviner que nous avons ici la *śakti* d'une K.A.Ś. ... kanloṅ, c'est-à-dire d'une reine ou d'une princesse défunte. La chapelle M, K 293-7 du premier étage contenait la Kanloṅ K.A.Ś. Jayamaṅgalārthacūḍāmaṇi, mère de Jayavarman VII, évoquée encore avec sa lignée dans la tour 35 par K 293-22. Ces deux derniers sanctuaires se répondent en direction et flanquent le dieu central du Nord — tour 34 — ; nous pourrions peut-être avoir ici une indication quant à la présence de Rājacūḍāmaṇi auprès du dieu central du troisième étage ?

Chapelle 11 : K 293-29.

Vraḥ Bhaga[vatī pā]rvatī n'est guère facile à identifier puisqu'on ne peut même pas décider s'il s'agit d'une divinité śivaïte ou bouddhique[2]. A en juger par le type exceptionnel de cette chapelle qui fait pendant à la chapelle 10 où nous trouverons K 293-40 : V. Bhagavatī Dharaṇī, on est amené à penser que ces deux déesses encadraient l'idole du vestibule 2. Or je serais tenté de croire que là s'érigeait la statue de Jayavarman VII[3], et dans ce cas on pourrait songer au roi entouré des deux divinités éponymes de sa famille maternelle : Dharaṇī, et de ses épouses : Pārvatī. Mais ce n'est qu'une conjecture[4].

Chapelle 3 : K 293-30.

Le K.J.Ś. Vrahmendradeva est difficile à circonscrire. Il ne se retrouve que dans le K.J. Tribhuvana-vrahmendradeva de Tâ Nei : K 284-10, au N.-E. de la galerie I. Peut-on le rapprocher du Vnaṃ Vrāhmaṇa, dieu de Sek Tâ Tuy[5] ? Mais on doit sans doute exclure les personnages historiques dont le nom commence

(1) *Supra*, p. 98.
(2) *Supra*, p. 107.
(3) *Infra*, p. 271.
(4) Signalons qu'à Preah Khan K 462-C 6 on trouve une K. J. Ś. Pārvatīśvarī érigée avec la statue d'un A. Ś. Pārvatī.
(5) CŒDÈS, *La date de Banteay Srei*, *BE*, XXIX, p. 291.

par Vrāhma : du moins n'ai-je pu trouver aucune relation convaincante[1]. Si l'on doit y reconnaître Indra[2], nulle part cette appellation n'est attestée au Cambodge pour ce dieu. Compte tenu de l'orientation de la chapelle j'ai également cherché du côté d'Agni, gardien du Sud-Est, sans plus de succès[3].

Chapelle 3 bis : K 293-31.

Le K.A.Ś. Kambujeśvara, ou Hari Kambujendra, est connu depuis le Cambodge pré-angkorien[4]. On conçoit d'autant mieux son évocation ici que parmi les fondateurs de la royauté angkorienne, une des épouses de Jayavarman II se nommait Kambujalakṣmī[5] et, surtout, que la femme de Harṣavarman IV, mère de Jayarājacūḍāmaṇi et grand-mère maternelle de Jayavarman VII, portait le même nom[6].

Tour 4 : K 293-41 et 32 A.

Le premier texte n'est pas entouré de décor et devrait être en toute rigueur traité avec les textes rajoutés. Mais nous ne saurions le séparer du second, car il cite le K.J.Ś. Rājendradeva gravé sur l'avant-corps de cette tour. De son côté K 293-32 A énumère la K.J.Ś. Rājendradevī, puis la sainte statue de la K.A. Sthiralakṣmī. Cette dernière est inconnue. Dans le duo Rājendradeva/ī, on verra normalement le grand roi et son épouse, d'autant plus que le second étage nous a livré dans la tour axiale Sud 26 avec K 293-12, Rājendradeva et °-paṇḍita ; dans la tour 42 avec K 293-15, le roi encore, et dans la tour 43 avec K 293-16 le couple royal. Nous avons donné à cette occasion les références nécessaires[7]. Certes Rājendradevī pourrait être l'épouse de Jayavarman VII, mais nous croyons avoir plutôt retrouvé celle-ci dans K 293-22 au second étage. Rājendradevī pourrait être à la rigueur l'épouse de Mahīpativarman, aïeule de Yaśovarman et descendante de Jayavarman II. Or dans la chapelle contiguë avec K 293-31 nous venons de soupçonner une allusion à une épouse de ce dernier et ce n'est peut-être pas un hasard. De plus au second étage la tour 27 avec K 293-13 honore Indravarman, père de Yaśovarman et beau-fils de Rājendradevī. Enfin au premier étage, K 293-1 de la chaplle M évoque les dieux de Lolei, du Bakhèng et d'une façon plus générique de Hariharālaya. Mais sans renoncer à ces identifications historiques, bien au contraire, je pense que nous avons ici Indra, roi des dieux, protecteur des souverains et plus particulièrement de ceux qui portèrent son nom.

Tour 5 : K 293-33.

Ce texte semble rajouté ; mais d'une part il y a doute ; d'autre part il est plus commode de l'étudier ici afin de compléter la série des sanctuaires du massif central. Il mentionne seulement le K.J.Ś. Vīreśvara. Nous avons étudié ce nom à propos de Vīralakṣmī de K 293-9 au cloître S.-E. du second étage, et j'y renvoie ; s'il y a rapport on ne peut qu'être déconcerté par l'orientation différente des deux sanctuaires. Par ailleurs les noms en Vīra°- sont tellement nombreux, à commencer par le Vīrendradeva que nous retrouverons plus loin à la tour 21 (K 293-24 B), que de multiples interprétations sont possibles sans que nous puissions choisir.

Chapelle 5 bis : K 293-34.

L'inscription nomme le K.J.Ś. Jayadeva dont je ne peux rien dire de précis, si ce n'est le considérer comme le dieu protecteur de tous les Jaya°-. Est citée encore la sainte image du K.A. Snaṅ. Cette statue a été identifiée, à titre d'hypothèse, par G. Cœdès[9] qui traduit *snaṅ* par (le roi) « constructeur » (du Bayon)

(1) Assez nombreux : un Vāp Vrăhma sous Rājendravarman, K 262, 5, 15, peut-être *purohita* sous Jayavarman V, K 353 ; un V. Vrahma sous Jayavīravarman, K 598, peut-être serviteur — important — de Sūryavarman Ier, K 206, 207, 566, 843. Enfin un village de ce non, K 720.

(2) Le culte d'Indra auprès du Bouddha est courant, et au Cambodge même dès Jayavarman V, K 225 dans *IC*, III, p. 66.

(3) Sur le linteau de cette chapelle, B. Dagens reconnaît, peut-être, un Lokeśvara, *op. cit.*, p. 125.

(4) P. Dupont, *La Statuaire pré-angkorienne*, p. 28 ; K. Bhattacharya, *Les Religions brahmaniques*, pp. 102, 108, et *Hari Kambujendra, Artibus Asiae*, 1964, XXVII, 1/2, p. 72.

(5) Stèle de Tâ Kèo K 534, *BE*, 3-4, XXV, p. 297.

(6) *Supra*, p. 144.

(7) *Supra*, p. 184 et 190.

(8) Lolei K 331, *ISCC*, no XLII, p. 319 et aussi K 332, 338 à Lolei.

(9) Cœdès, *Date Bayon*, p. 98.

puis, le rapprochant du Jayadeva, y reconnaîtrait volontiers Jayavarman VII Philologiquement la démonstration est solide. Mais je ne puis laisser d'une part de constater que cette façon de désigner le roi — ou n'importe quel roi — est unique dans l'épigraphie khmère ; d'autre part que cette statue serait bien mal logée dans une chapelle écartée, et dont l'orientation n'explique apparemment pas ce rôle. Nous verrons plus loin quelques raisons de placer le roi dans le vestibule 2[1].

Si l'interprétation *snaṅ*, *sāṅ* : « bâtisseur, constructeur »[2], est recoupée, j'y verrais plutôt la statue de l'architecte, ou encore du seigneur chargé de dresser le Bayon ? Ou mieux, et malgré que G. Cœdès semble éliminer cette possibilité, j'y reconnaîtrai tout simplement un nom propre khmer comme tant d'autres exemples, dans les textes de cette époque, nous y autorisent. D'autant plus que *Snaṅ/Snaṃ* (voire *Snāṃ*) est absolument normal. *Snaṃ*, *teṅ* °-, désignant une femme du palais a déjà été trouvé dans K 293-7 avec le K.J. Snāṃ Dyoṅ[3] ; il existe ailleurs comme nom d'individus[4] ou de terre consacrée à un dieu[5]. De toute façon il nous faut attendre quelque confirmation pour assurer ces interprétations.

Jayadeva quant à lui ne donne guère de recoupements. On trouve le même K.J.Ś. isolé à Tâ Prohm : K 274-8 et 9, à l'E.N.E. du sanctuaire central. A Preah Khan Jayadeva est associé, au S.-E. du sanctuaire central, à Jayavardhana : K 462-C-2. Ce dernier qui a dédié une conque en bronze dans ce temple : K 779, porte le nom d'un ancêtre de Jayavarman III et se retrouve encore dans ce temple : K 462-S-6, avec un K.J.Ś. Vīrendreśvara[6]. Rien dans tout cela n'implique Jayavarman VII. Nous verrons au texte K 293-36 un dernier rapprochement possible.

Tour 6 : K 293-35 est trop lacunaire pour être restituée.

Chapelle 6 bis : K 293-36.

Le texte nomme le K.J.Ś. Rājadeva, puis une sainte statue du K.A. ... svi... Le premier est trop générique pour être cerné de près. Mais nous avons déjà relevé au premier étage sur le pavillon axial Ouest : K 293-2, le K.J. ta Rāja. Or le rapport entre ce Seigneur de l'Univers qui est le roi et le Roi-Dieu est évident. D'autant plus que le K.J. ta Rāja du premier niveau est associé aux dieux du pays de Sambor du Mékong, origine de la royauté angkorienne, et qui comprend entre autres le dieu de Koh Ker, pays d'élection du K.J. ta Rājya[7], forme qui à son tour se retrouve sous Jayavarman V à Kok Rosei, aux pieds des Kulèn-Mahendraparvata[8]. De toute évidence nous avons ici à faire au dieu protecteur de la royauté angkorienne. Le Rājadeva pourrait encore être la fondation de Jayarājadevī à Jayakṣetraśiva soit Baset, évoquée par la st. LXXXIX de la grande stèle du Phimeanakas. La reine a consacré là le dieu Maheśvara sous la forme de Śrī Jayarāja avec une Jayarājeśvarī. Et aussi bien, ce pourrait être également l'explication du Jayadeva de K 293-34 que nous venons de voir.

Chapelle 8 : K 293-37 : illisible.

Chapelle 8 bis : K 293-38.

L'inscription nomme la K.J.Ś. Mahendreśvarī et la sainte statue de la K.A.Ś. Mahendralakṣmī. Cette reine devant sa divinité tutélaire, pourrait être l'épouse de Mahendravarman-Citrasena. Or celui-ci était cousin (par les femmes) de Bhavavarman, ancêtre de Cūḍāmaṇi. Et nous avons vu pour la chapelle M : K 293-7[9] et la tour 35 : K 293-22[10] les relations entre ces sanctuaires, qui sont dans l'axe de cette chapelle 8*bis*. On peut encore y voir l'épouse de Mahendravarman, mère de Rājendravarman puisque tour 35 : K 293-22, il existe une Rājendreśvarī[11]. Plus probablement c'est la protectrice des reines portant ce nom qui est évoquée à cet étage des dieux.

(1) *Infra*, p. 271.
(2) Pour *sāṅ*, en dernier lieu, S. Lewitz, *Recherches sur le vocabulaire cambodgien*, III ; *JA*, 1967, pp. 289-90, qui fait bien ressortir en v. kh. la valeur de « planter (les bornes), fonder, créer » une œuvre pie.
(3) *Supra*, p. 109.
(4) K 258, *IC*, IV, p. 175.
(5) Snāṃ Thguḥ K, 257, *IC*, IV, p. 140 ; Snāṃ Chlok, K 256, *BE*, XXXVIII, p. 379.
(6) Cœdès, *Épigraphie Jayavarman*, p. 104, 107, 113.
(7) *Supra*, p. 111.
(8) K 175, *IC*, VI, p. 173.
(9) *Supra*, p. 107.
(10) *Supra*, p. 186.
(11) *Supra*, p. 187.

Tour 9 : K 293-39.

Le K.J.Ś. Devātideva n'est connu qu'à Tâ Prohm : K 274-16, et à Preah Khan (restitué) K 907-C-8. Dans les deux cas il est isolé et situé à l'Ouest du temple, dans les pavillons d'entrées III et I respectivement. G. Cœdès y décèle un bouddha, sans en donner les raisons[1]. En fait nous ne connaissons pas cette divinité, et en rapprocher le Devātidevaka, nom de domaine, de la stèle de Sūryavarman I[er] à Preah Vihear, K 382[2], ne nous avance guère. Tout au plus l'orientation au Bayon suggérerait-elle une connexion avec ce temple, tandis qu'à Tâ Prohm et à Preah Khan elle serait en opposition.

Chapelle 10 : K 293-40.

Nous avons déjà étudié rapidement la V. Bhagavatī Dharaṇī avec son pendant Pārvatī, de la chapelle 11 : K 293-30. La chapelle est dans la projection de la tour 37 du second étage, où K 293-23 révèle la statue de Dharaṇīndrarājalaksmī et la K.J.Ś. Dharaṇīndrarājendreśvarī[3]. Là encore la divinité protectrice de toutes les reines placées sous cette invocation est probablement honorée ici.

LES TEXTES RAJOUTÉS.

Les textes rajoutés sont presque tous sur les sanctuaires flanquant le massif central, sauf K 293-33 déjà étudié.

Tour 21 : K 293-24 A.

A l'Est ce texte énumère le V. Buddha K.A.Ś. Bhaiṣajyaguruvaiḍūryaprabharāja, suivi du K.A.Ś. Sūryavairocana et du K.A.Ś. Candravairocana. Nous avions perdu de vue le protecteur des hôpitaux depuis les chapelles du premier étage. Il réapparaît ici sous sa forme personnalisée, avec sa titulature complète de buddha et comme le Bhaiṣajyaguru par excellence, protecteur de tous les hôpitaux du royaume. Il est flanqué de Sūrya°- et de Candravairocana, ses parèdres plus spécialement dans le bouddhisme chinois[4]. Ceux-ci ne sont nommés, en dehors du Bayon, que dans les seuls édits des hôpitaux et nulle part ailleurs dans l'épigraphie khmère. Étant donné leur localisation je ne puis m'empêcher de considérer qu'ils doivent revêtir ici leur valeur de *dikpali*. En se reportant à la note de Paul Pelliot on remarque combien, dans la tradition chinoise au moins, l'aspect de lumière éclatante et pure illuminant, comme la *bodhi*, le Monde plongé dans les ténèbres, est essentiel dans la nature du buddha Bhaiṣajyaguru et des deux bodhisattvas mahāsattvas qui l'accompagnent. L'équivalent chinois de Sūryavairocana est « Le Rayonnement universel de l'éclat solaire — ādityagarbha — », et pour Vairocana : Rohiṇīśa « l'Époux de Rohiṇī (la Lune) ».

Or, fait très remarquable, unique au Bayon et même je crois dans l'architecture khmère, les deux tours 21 et 16 sont identiques de plan, symétriques au Nord et au Sud de l'axe Est-Ouest du Bayon, mais inversement ouvertes (fig. E). La tour 21 à l'Est n'a qu'une aile unique, et à l'Ouest une aile précédée d'un avant-corps ; c'est le contraire pour la tour 16[5]. Toutes deux s'ouvrent sur le lever d'été/couchant d'hiver, et donc le levant d'hiver/couchant d'été à la latitude d'Angkor[6].

(1) CŒDÈS, *Épigraphie Jayavarman*, p. 105, n. 3. Il existe, effectivement, un Devātideva, septième des buddha futurs, aux termes de l'*Anāgatavaṃsa* ; cf. aussi Mus, *Barabudur*, *BE*, XXXIV, 1, p. 343. Mais nous ne voyons pas du tout le rôle de cette divinité en ce lieu ? C'est aussi le nom du Bouddha sur les monnaies de Kaniṣta, mais je ne saisis pas le lien.

(2) *ISCC*, p. 525.

(3) *Supra*, p. 187.

(4) P. PELLIOT, *Le Bhaiṣajyaguru*, *BE*, III, I, pp. 33-37 ; les faits chinois expliquent également, bien sûr, le rôle tutélaire du Bhaiṣajyaguru sur les hôpitaux, car il est non seulement protecteur de la médecine, mais il distribue des vêtements aux loqueteux, etc., *ibid.*, p. 35.

(5) J'ai très soigneusement vérifié que le « mur » Est de la cella de la tour 16 n'est pas une porte rebouchée. Au surcroît reste la différence de plan : les édifices 16 et 21 sont identiques mais inversés de 180° l'un et l'autre par rapport à l'axe Est-Ouest.

(6) Si l'on prend pour ces valeurs en l'an 1200 respectivement 24°33′ N. et 24°17′ S., en gros, par rapport au centre du sanctuaire central les deux angles ainsi tracés passent, à peu de chose près, par le centre du seuil le plus à l'Est des tours 16 et 21, admis les approximations du plan du Bayon et des restitutions, notamment pour la tour 16, cf. fig. F. Voir P. PARIS, *L'Importance rituelle du Nord-Est en Indochine*, *BE*, XLI, 2, p. 319, n. 1 pour ces levants. Bien entendu ce qui importe ce sont les angles de ces deux directions par *rapport* à l'axe médian E.-W. du Bayon, quelle que soit l'orientation absolue de ce dernier.

Que l'une et l'autre aient abrité le couple lune/soleil à l'entrée de la roue solaire du massif central ne saurait être un hasard. Tout porte donc à croire que la tour 16 contenait une triade symétrique de celle de la tour 21, avec Bhaiṣajyaguru — ou le Bouddha historique — flanqué de la Lune et du Soleil, celui-ci dominant cette fois. En effet, en tant que *dikpati* Candra, substitut d'Īśāna, est au Nord-Est : l'entrée principale, de cette tour est vers l'Ouest. Sūrya est certes au zénith, mais il est associé à Skanda et donc à Agni et donc aussi au Sud-Est, et la tour 16 déploie ses deux entrées vers l'Est. Et nous avons déjà vu au second étage, les raisons qui nous font orienter le quart Sud-Est vers Sūryavarman II, son épouse, et Angkor Vat[1].

Il ne fait guère de doute pour moi que sous le prétexte du Bhaiṣajyaguru nous n'ayons ici, essentiellement, dans ces deux sanctuaires identiques mais ouverts aux antipôles, le Soleil et la Lune gravitant autour du Meru, du massif central abritant le Bouddha. Barth l'avait parfaitement vu en étudiant les doublets de l'édit des hôpitaux[2]. Il soulignait que Sūryavairocanacaṇḍara « à la brûlante splendeur » et Candravairocanarohiṇīśa « l'époux de Rohiṇī » étaient le Soleil et la Lune tournant autour du Bouddha, ce « Meru des Saints » triomphant des ténèbres. A son image le Bhaiṣajyaguru triomphe du mal, écarte des créatures les « ténèbres de l'ignorance, de la maladie ». Encore qu'il soit quelquefois placé à l'Ouest du septième ciel, Bhaiṣajya siège normalement à l'Est, en symétrique d'Amitābha et de la Sukhavatī, à l'Occident, eux, car sous le signe des morts. Mais il ne figure ici, malgré son importance dans le réseau des hôpitaux, que comme une façon de bouddhiser, d'assimiler Sūrya et Candra. Au demeurant on ne doit pas oublier que le Bhaiṣajya n'est qu'un *nirmānakāya* (comme toute manifestation « royale » du Bouddha) de la compassion : *karuṇā*, du Bouddha lui-même[3].

Le Bouddha en tant que centre du monde, que Meru — ou que Kailāsa — est une image classique au Cambodge même. Nous la trouvons dès le xe siècle : « Le halo couleur d'aurore du *cīvara* resplendit sur cette montagne d'or qu'est le corps du Buddha »[4]. Ou encore : « Le fleuve céleste est issu de ce roi des monts qu'est son visage (litt. : « sa bouche ») en lavant les péchés de ce monde. » Le Bouddha est bien la source de toute rémission puisqu'il enseigne la lutte contre l'ignorance, origine de tous les maux. Le roi — comme le Bhaiṣajya, *nirmānakāya* du bouddha sur terre — peut donc dire très normalement : « ... par ces bonnes œuvres qui répandent les rayons du soleil et de la connaissance, j'ai détruit à jamais l'obscurité qui les cachait tous deux »[5].

Cet « emboîtement » de correspondances : Bouddha-Meru-Roi est si bien établi qu'il s'est perpétué jusqu'à nos jours. Au cours des cérémonies funéraires le roi est assimilé au Meru dans son urne disposée face à l'Est. Son œil droit (au Sud !) est le soleil ; son œil gauche (au Nord !) est la lune ; autour de lui on fait tourner dans le sens faste les neuf *popil* portant chacun une bougie allumée, qui symbolisent les neuf autres grands astres gravitant autour du Pôle céleste[6].

Enfin, les directions déterminées par le centre du Bayon et les chapelles 21 et 16 sont remarquables. Elles passent, respectivement, par ces chapelles puis, au premier étage, par les portes des chapelles O et B, débouchant dans les galeries Nord et Sud du côté Est : figure F. Si sur cette figure nos directions ne passent pas exactement par les seuils signalés, c'est parce qu'il s'agit d'un schéma stylisé. Mais c'est bien le cas au Bayon, et nous l'avons vérifié sur les plans détaillés et sur place. Nous verrons plus bas, pp. 230 sv., l'importance que l'on peut accorder à cette disposition.

Tour 21 : K 293-24 B.

Longue liste de divinités éponymes et de personnages divinisés, elle commence par le K.J.Ś. Vīrendradeva et la statue du V.K.A.Ś. Vīrendravarman. Nous avons étudié pour 293-33 Vīreśvara et Vīralakṣmī, cités également dans K 293-9. Vīrendradeva est connu au Preah Khan : K 462-C-11, honoré par un K.A.Ś. Vīrendravarman Rvyaṅ Kraṅ[7]. Je n'ai pu déterminer celui-ci car ce nom est fréquent. Il apparaît dès le ixe[8], voire avant Yaśovarman[9] ; quant au personnage honoré ici on connaît surtout un Mratañ Khloñ

(1) *Supra*, pp. 183 sv.
(2) Barth, *Les Doublets de la stèle de Say Fong*, *BE*, III, p. 461.
(3) A. Getty, *The Gods of Nothern Buddhisme*, Oxford, 1928 (2e éd.), s.v.
(4) Pr. Beng Vien, K 872 ; *IC*, V, p. 97.
(5) St. du Preah Khan, st. CLXXII.
(6) *Chronique*, *BE*, XXVIII, p. 641.
(7) Cœdès, *Épigraphie Jayavarman*, p. 108.
(8) K 530, *IC*, II, p. 159.
(9) K 436, *IC*, IV, p. 20.

dignitaire de Hariharālaya, serviteur de Rājendravarman dès 960, fondateur du Vraḥ Thkval déjà reconnu au premier étage dans K 293-1[1], et attesté de nombreuses fois sous ce règne[2]. Il fut ensuite *senāpati* de Jayavarman V et fonda Kapilapura en 968[3]. Nous ne savons pas si ce fut le même qu'un personnage de ce nom, « éminent bouddhiste » sous ce règne toujours, constructeur du Pr. Kôk[4]. Un autre seigneur homonyme, simple *kaṃsteṅ*, sert Jayavarman V en 972 et 979[5], puis Jayavīravarman[6]. Sous Sūryavarman Ier un second *kaṃsteṅ* de ce nom apparaît[7], dit « le Vieux » pour le distinguer de son fils Vīrendravarman le Jeune. Enfin, dans le défilé historique d'Angkor Vat figure le Sañjak Kavīśvara Vīrendravarman : K 298-24, qui doit être le Khloñ Vāla Kaṃ Kavīśvara général de Śivapāda, donateur en 1126 au Tr. Daun On K 254[8]. Étant donné le rapport avec le dieu du premier étage, c'est à peu près certainement le fondateur du Vraḥ Thkval qui est ici le personnage central.

Après Vīrendravarman, le texte précise qu'au Sud — *dakṣiṇa* — se trouvait le K.J.Ś. Dharāpatīndradeva et la statue du V.K.A. Dharāpatīndravarman ; puis encore le K.J.Ś. Rājapatīndradeva et la statue du V.K.A.Ś. Rājapatīndravarman. Le premier se retrouve à Preah Khan K 630-N-1, chapelle au N.-E. du bâtiment T, donc au Nord du temple[9], sous la forme d'une triade °-deva, °-lakṣmī, fondée par un V.K.A. °-varma. Celui-ci ne peut être qu'un contemporain du temple honorant ses ancêtres, que nous ne connaissons pas, ou (et *a fortiori* s'il en descendait) Dharāpatīndralakṣmī, épouse de Mahīdharāditya, mère de Dharaṇīndravarman II et grand-mère de Jayavarman VII. Sa présence au Bayon près de la chapelle 10 avec Dharaṇī et dans le secteur N.-E. consacré à la famille du roi, tant au second qu'au troisième étage, serait on ne peut plus normale.

Rājapatīndravarman est un personnage connu du règne de Sūryavarman Ier. Fils de Rājapatīndravarman le vieux, du pays d'Avadhyapura, gardien des archives royales à Preah Vihear il joua un rôle important comme le dit là un texte de 1038 : K 380[10]. Surtout il est associé à Vīrendravarman au Pr. Kantop Nord : K 353, où il apparaît comme *senāpati*[11]. C'est déjà une première raison de reconnaître ici dans Vīrendravarman, idole principale, le contemporain de Sūryavarman Ier.

Par ailleurs Jayamaṅgalārtha, guru de Jayavarman VII, reçut de ce roi le titre de Rājapatīndra ou °-īśvara, fut agrégé à la famille royale, eut un domaine qui portait le nom de Rājapatīndragrāma, °-īśvaragrāma où était adoré le Śrī Rājapatīśvara Sugata, situé dans le pays de Sikaṭā. Tous ces détails nous sont donnés par la stèle de Tâ Prohm[12]. Or la reine et le guru sont honorés ensemble dans ce même « pays du sable » à la chapelle M : K 293-7, et la reine toujours dans tout ce quadrant du temple, à la tour 20 : K 293-27 du troisième étage, et dans K 293-22 et 23 du second[13].

La dernière série de divinités de K 293-24 B est dite *uttara* (au Nord) *moṅ*. Ce terme fait difficulté. On doit sans doute éliminer *mong*[*mŭṅ*, *ap.* Tandart ; *mȏṅ ap.* Guesdon] : « tranchée, fosse (à inhumer), tombe », qui vient à peu près certainement du sino-vietnamien 墓 : *(ćai) mã*, tonkin. ; *(ćai) mồ* : saigon. : « tombeau ». Il existe encore la série *mong*[*moṅ*, et aussi *mȧṅ*] : « renflement (sur lequel, ou : avec lequel) on frappe », d'où la série *dambang* [*taṁpaṅ*]*mong* : « bâton renflé, massue » : *gong* [*koṅ*]*mong* . gong à renflement central » ; *tra* ou *tâ* [*tra*, *tā*]*mong* : « baguette à grosse tête (pour le gong) ; apophyse (d'un os) », etc. Je ne vois pas quelle pourrait être ici la valeur du terme, ou alors il faudrait supposer qu'il désigne un dispositif culturel : socle circulaire et renflé ? « au Nord » duquel se trouvait cette troisième série d'idoles ? Mais pourquoi ne pas l'avoir signalé, ce qui serait plus normal, dès la deuxième série en disant *dakṣina moṅ* ?

Reste enfin *mong* [*mȏṅ*] : « heure ». Le composé, en khmer, correspondrait alors pour la saison d'été à « le Nord (donnant) l'heure (juste) », en gros notre formule « à midi de relevé ». Ce qui en effet s'appliquerait bien ici dans cette chapelle qui détermine précisément la direction du levant d'été. Mais outre que je ne

(1) *Supra*, p. 103.
(2) Trap. Ropou K 690, *IC*, VII, p. 91 ; Neak Tâ Charek K 181, *IC*, VI, p. 140.
(3) K 579, *BE*, XXV, p. 366 ; Kuk Svay Pream K 848, *IC*, I, p. 187.
(4) K 339, *IC*, V, p. 164.
(5) Pr. Komphus K 669, *IC*, I, p. 159. Pr. Neak Buos K 343, *IC*, VI, p. 156. Pr. Char K 257, *IC*, IV, p. 140 ; et aussi Pr. Sralau K 782, *IC*, I, p. 221.
(6) Tuol Prasat K 158, *IC*, II, p. 97 et peut-être Ph. Chisor K 33.
(7) Pr. Kantop Sud K 353, *IC*, V, p. 133 ; V. Damnak K 420, *IC*, IV, p. 161 ; Ku Aram K 373, *IC*, VI, p. 279. Il survit peut-être en 1071, Kaṃsteṅ Ś. Virendra°-, du pays de Vasantapura de B. Preav, K 221, *IC*, III, p. 54.
(8) *IC*, III, p. 180.
(9) Cœdès, *Épigraphie Jayavarman*, p. 115.
(10) *IC*, VI, p. 257.
(11) *IC*, V, p. 133.
(12) K 273, st. XXX et CXIII et Preah Khan, K 908, st. CXIII.
(13) *Supra*, pp. 186-7.

connais pas d'autres exemples de cette forme dans l'épigraphie khmère, je ne vois pas pourquoi elle est opposée au *dakṣiṇa* tout court du second groupe énuméré dans ce texte ; serait-ce alors, précisément, pour marquer dans cette chapelle que le Sud est le parcours normal du soleil, qui n'a pas à être spécifié autrement, tandis que le soleil zénithal de l'été, le « soleil au Nord » est une « anomalie » ? Explication bien faible : je dois laisser le problème pendant. Nous n'aurions une certitude que si nous trouvions, dans la chapelle 16 marquant le couchant d'hiver, la formule symétriquement inverse : *dakṣina moṅ/uttara moṅ.*

Cette série du Nord, en tout cas, commence par un K.J.Ś. °x x x tīndradeva avec la statue du V.K.A.Ś. ? Si ce n'est une reprise de Dharāpatīndra°- ou de Rājapatīndra°-, essayons de restituer ce nom. Dans la seule épigraphie du règne, on relève un Nṛpatīndradeva, °-kumāra à Preah Khan K 907-C-17. On se demandera si ce n'est pas le °-tīndravarman, seigneur de Lavodaya, fils (?) de Jayarājadevī que cette reine détourna de l'ascèse[1]. Kumāra dans le texte de Preah Khan renforcerait l'hypothèse d'un fils de la reine, et sa présence ici serait parfaitement compréhensible au sein de la famille. A Tâ Nei une Mahīpatīndreśvarī, °-lakṣmī : K 284, fut fondée par un sañjak de ce nom, ce qui peut permettre de supposer un Mahīpatīndravarman[2].

Mais cette Mahīpatīndralakṣmī est plus probablement une des épouses de Sūryavarman Ier. En effet nous connaissons deux seigneurs, père et fils, nommés Narapatīndravarman. Le père a vu sa sœur épouser Sūryavarman Ier. Ces deux personnages ont joué un rôle important sous ce règne, à Pr. Sralao, à Banteay Prau où ils furent principaux donateurs, au Pr. Kantop et à Ku Aram[3]. Or dans tous ces textes ils sont étroitement associés à Vīrendravarman et à Rājapatīndravarman. La coïncidence est trop remarquable pour ne pas nous pousser à grouper ces trois personnages de la première moitié du XIe siècle. Doit-on, pour autant, éliminer le guru de Jayavarman VII ? Je ne le crois pas, car il descendait peut-être de ces honorables ancêtres ; ou encore simplement parce qu'il était un de leurs homonymes et que dans ce front oriental du temple, sous la protection d'Indra, on divinisa plus spécialement les notables placés sous cette vocatio. Et au moins à ce titre je signalerai un dernier Narapatīndravarman, Anak Ciḥ, dans le défilé historique d'Angkor Vat : K 298-14.

En résumé on trouve au centre Vīrendravarman, M. Khloñ qui servit Rājendravarman et Jayavarman V, fondateur du Vraḥ Thkval (honoré lui-même au premier étage) ; il est flanqué de Dharāpatīndravarman contemporain de Jayavarman VII, peut-être un descendant de la grand-mère paternelle du roi ; puis de Rājapatīndravarman plus probablement le serviteur de Sūryavarman Ier, mais qui pourrait être aussi le guru de Jayavarman VII (et l'un descendant du premier ?) ; enfin si l'on restitue Nṛpatīndradeva ce pourrait être un fils de Jayavarman VII par Jayarājadevī ; si par contre on restitue Mahīpatīndralakṣmī, il pourrait s'agir d'une des épouses de Sūryavarman Ier. Selon le choix on obtient soit un groupement de personnages autour de Sūryavarman Ier, soit la famille et les alliés de Jayavarman VII sans qu'il soit vraiment possible à ce stade de choisir avec certitude[4].

Tour 18 : K 293-25.

Le texte ne livre que le K.J. Vimāya. Bien qu'il n'y ait pas Vraḥ ni Añ, c'est le Bouddha de Pimay, attesté dès 1112 : K 397[5]. Il se retrouve dans la grande stèle du Phimeanakas K 485, st. LXXXVIII car Jayarājadevī lui consacra un tambour d'argent. Ce Sugata Vimāya est également cité dans la st. CLIX de la stèle de Preah Khan K 908, avec la ville de Vimay (st. CXXIII) terminus de la route du Nord-Ouest. Le caractère bouddhique du temple dès la fin du XIe siècle, la présence d'une statue-portrait de Jayavarman VII et de son épouse (ou de la Prajñāpāramitā) dans les tours construites par lui au S.-E. et au S.-W. de la cour I, assurent cette identification, si l'orientation au Bayon vers le Sud peut surprendre[6].

(1) *Supra*, p. 140 ; Cœdès, *IC*, p. 176, n. 2 a déjà envisagé cette restitution puis semble l'avoir abandonnée, cf. *infra*, p. 375, n. 1.
(2) Cœdès, *Épigraphie Jayavarman*, p. 106. Chose curieuse, G. Cœdès dans *IC*, VIII. Index s.v. restitue précisemment ici Mahīpatīndradeva. Se réfère-t-il à ses notes anciennes prises avant que l'érosion ne provoque une lacune ?
(3) K 782, *IC*, I, p. 221 ; K 222, *IC*, III, p. 65 ; K 353, *IC*, V, p. 133 ; K 373, *IC*, VI, p. 279.
(4) Nous verrons *infra*, p. 242, que la parenté de Jayavarman VII est probablement la lecture la plus satisfaisante.
(5) Cœdès, *BE*, XXIV, p. 346.
(6) Mais Pimay lui-même est orienté au Sud, fait remarquable et qui trouve peut-être là son explication? Aussi *supra* p. 123.

Tour 19 : K 293-26.

J'ai étudié le K.A.Ś. Jaya Cāmpeśvara pour le texte K 293-18, tour 30 du second étage, et je n'y reviendrai pas[1]. Pour le K.A.Ś. Jayanta, G. Cœdès l'a déjà rapproché du Bouddha de Jayantadeśa érigé en 946 à Bat Chum par Kavīndrārimathana[2]. Jayantapura se retrouve dans la stèle de Preah Khan K 908, st. CXIV. Il n'est pas inutile de noter que là encore nous avons à faire à une fondation du règne de Rājendravarman, à côté de Cāmpeśvara dont nous connaissons les rapports avec ce même souverain.

Tour 26 : K 293-33 et tour 4, K 293-41.

Ces textes, ont été déjà étudiés plus haut avec ceux du massif central. Restent dans la tour 12 les textes K 293-28 A et B, non entourés de décor et à peu près entièrement bûchés. Parmi les vestiges de K 293-28 A sur le pilier S.-O., à la première ligne on lit encore K.A.Ś. Jayavarma. Je ne puis laisser de penser que si une statue-portrait du roi était érigée au Bayon devant le Bouddha du sanctuaire central, ce devait être là, ou encore dans le vestibule 2 puisque aussi bien l'inscription est toute proche de l'entrée de ce dernier. Ce point est d'autant plus remarquable que c'est le centre géométrique de la composition du Bayon, comme M. J. Dumarçay l'a montré[3]. En tout cas, me fondant à la fois sur la topographie des lieux, sur ce que nous savons des autres statues-portraits et sur ce texte K 293-28 A, c'est là que je proposerais de placer le roi jusqu'à plus ample et informé, de préférence à la chapelle 3 *bis*, K 293-34[4].

DISPOSITIFS RITUELS

Comme au second étage, les seuls dispositifs rituels conservés actuellement sont les emplantures des supports de dais[5]. Leurs indications sont à la fois cohérentes et importantes : fig. D.

Dans le sanctuaire central le dallage défoncé ne conserve aucune trace, mais nous avons la certitude du grand bouddha sous nâga découvert par G. A. Trouvé. Dans la chapelle 2 un dais simple à quatre poteaux impose une idole unique : j'ai déjà imaginé dans ce secteur la statue du roi. Celle-ci pouvait aussi bien se dresser dans le sanctuaire en narthex 12, qui lui également abrite un dais à quatre poteaux. Et nous dirons tout de suite qu'un dais simple se trouve encore dans la première des tours de cet alignement oriental, nº 15.

Écartelant la cella vers les quatre orients, les tours 4, 6, 8 et 13 — celle-ci remplit le même rôle quoique différente architectoniquement —, renferment toutes des dais sur huit poteaux et abritaient donc des idoles majeures. C'est bien le cas au moins pour la tour 4, où K 293-41 nomme Indra.

Les tours des points collatéraux et les chapelles qui les encadrent, par contre, ont en règle générale un dais simple à quatre poteaux impliquant une seule idole mais de moindre rang : fig. 37. C'est très exactement ce qu'ont montré les inscriptions, et notamment K 293-29 (chapelle 11), K 293-30 (tour 3), K 293-31 (chapelle 3 *bis*), K 293-33 (tour 5), K 293-34 (chapelle 5 *bis*). Les seules exceptions se trouvent aux chapelles 6 *bis* avec K 293-36, et 8 *bis* avec K 293-38, qui nomment le dieu, puis une statue placée sous sa protection. Dans les deux cas on peut supposer l'idole principale dans la cella sous son dais à quatre supports, et la statue ajoutée dans l'avant-corps.

Deux tours collatérales : celles du Nord-Est 9 et du Nord-Ouest 7, contiennent des dais à huit poteaux impliquant des statues (ou triades) plus particulièrement honorées. Nous n'avons pas de texte sur la tour 7, au Nord-Ouest. A la tour 9 au Nord-Est, K 293-39 nomme Devātideva dont nous ne savons rien, mais auquel ce seul fait permet d'attribuer un rôle important.

(1) *Supra*, p. 185.
(2) K 226 et 267, Cœdès, *JA*, 1908, 2, p. 213 et 1909, p. 511.
(3) *Supra*, p. 12.
(4) *infra*, p. 271.
(5) Encore que, très probablement à cet étage, une grande partie des socles originaux subsistent ; il faudra tenter, un jour, de les remettre à leurs places, ce qui permettrait peut-être de préciser la distribution des images de culte.

Comme les tours des points cardinaux du massif central et de même que la tour 13 homothétique, les tours 18, 19 et 20 rajoutées sur les orients renfermaient des baldaquins très élaborés. Au Nord la tour 20 et à l'Ouest la tour 19 abritaient Śiva et Viṣṇu[1], respectivement, sous des dais à huit poteaux. Il est vrai que pour la tour 19, K 294-26, texte rajouté, nomme deux idoles : l'une est une forme de Viṣṇu, sans doute le dieu primitif dont on rappela la présence en ajoutant le texte, et qui trônait sous le dais à huit poteaux central ; puis un personnage placé sous sa protection, et qui lui a dû être érigé devant ou dans l'un des avant-corps. A la tour 20, K 293-27 fut prévu avec le décor, et du moins dans son état actuel ne nomme pas Śiva, mais seulement des statues de reines placées sous sa protection, probablement dans les avant-corps.

Au Sud la tour 18 conserve les traces d'un dais à douze soutiens, unique au Bayon : fig. 37. On doit probablement imaginer un premier abri sur huit piliers, couronné à son tour par un autre ciel sur quatre colonnes ? Un tel luxe ne nous surprend pas puisque nous savons par K 293-25 que le Bouddha Vimāya lui-même méditait ici. Il reste finalement à signaler la tour 17 qui contenait un dais à seize poteaux, d'un modèle légèrement différent avec son deuxième dais couvrant tout l'espace intérieur : fig. 37. Il implique une divinité de grande importance, mais qui reste inconnue faute de texte et d'informations iconographiques[2].

Il faut redire en conclusion la cohérence de ces indications, qui assurent l'usage que nous en avons fait au second étage (*supra*, pp. 224 sv.), et attestent l'organisation systématique du Bayon, s'il en était encore besoin.

Les affiches sculptées.

En plus des textes et les complétant parfois — trop rarement à notre gré — les scènes figurées permettent d'identifier quelques sanctuaires anépigraphes du troisième étage, dont elles constituent en quelque sorte les enseignes. Et nous pouvons préciser ces points grâce au travail de M. B. Dagens, avant de tenter d'appréhender dans son ensemble le schéma directeur de cet étage.

Pour l'alignement des tours orientales les renseignements fournis sont relativement importants. Sur la tour 15 on reconnaît le *Vidhurapaṇḍitajātaka*, de la première période ; sur l'enrobement de l'avant-corps oriental, donc à la deuxième période, peut-être la rencontre de Sītā et de Hanumat (*supra*, p. 179), enfin la Coupe de cheveux[3]. Si la présence d'un *jātaka*, assez courante au Bayon, n'est pas décisive, celle d'un épisode de la vie du bouddha historique est beaucoup plus intéressante devant le sanctuaire central. Elle serait renforcée par la seule scène[4] du même cycle qui existe encore en place : l'assaut de Māra (probablement) sur la deuxième phase de la tour 13. Enfin, aux tours 13 et 14, nous aurions le Bouddha entouré des grandes divinités brahmaniques[5]. Tout cela n'est certes pas décisif, d'autant moins que l'état de ruine ne permet que des identifications probables, au mieux. Il n'en reste pas moins que cela constitue un ensemble cohérent sur l'accès principal au sanctuaire, qui abritait le grand bouddha sur nâga, dieu central du Bayon.

L'iconographie recoupe encore la vocation vishnouite de la tour axiale Ouest 19, assurée déjà par un texte. Elle permet également de tenir pour très probable le souvenir de Śiva dans la tour axiale Nord 20, car ce dieu se retrouve le plus souvent sur cette face du temple[6] et sur cette tour même en ascète (ce qui n'est d'ailleurs guère décisif, car fréquent ailleurs). Pour le reste les décors sculptés ne donnent plus d'indications, par exemple pour la tour 17, non plus qu'ils ne recoupent la présence du Bouddha Vimāya à la tour axiale Sud 18. C'est encore hélas le cas pour les chapelles 16 et 21. On signalera simplement sur cette dernière, au linteau Sud — deuxième phase, comme l'édifice lui-même — Indra sur Airāvata[7], ce qui n'est pas au Cambodge un orient anormal pour le roi des dieux, et ce qui ne nous apprend rien de particulier sur les autres divinités nommées dans cet édifice, même si plusieurs personnages honorés là ont un nom comportant Indra, car ils ont été ajoutés après la décoration du sanctuaire (*supra*, p. 220).

(1) Mais soumis au Bouddha, *infra*, p. 264 sv.
(2) Dagens, *Iconographie*, p. 127.
(3) Dagens, *Iconographie*, pp. 126-27 et 141-43.
(4) Il existe enfin un Grand Départ sur un fronton non remonté, *ibid.*, p. 136.
(5) *Ibid.*, pp. 126 et 141.
(6) *Ibid.*, p. 128 et surtout 144-47, 151-52 ; pour les observations de l'auteur dans ces dernières pages, le problème de la retaille des reliefs du second étage du Bayon me paraît devoir demander de nouvelles recherches.
(7) *Ibid.*, pp. 128 et 149.

CHAPITRE IX

LES DIEUX DU TROISIÈME ÉTAGE

LES PERSONNAGES HISTORIQUES

Nous traiterons d'abord les personnages historiques car ils sont peu nombreux et clairement circonscrits. Tous sont énumérés par 293-24 B et il est évident que de même que ce texte, ils ont été rajoutés après coup.

Ce groupe centré autour de Vīrendravarman, est constitué soit par des personnages du xe-xie siècles, soit par le guru et des parents de Jayavarman VII. En faveur de cette dernière lecture on soulignera maintenant deux séries de considérations. D'une part tous les noms conservés se terminent par °-*varma* et c'est une présomption en faveur de la lignée royale, encore que des particuliers ainsi nommés ne soient pas rares, qui ne semblent pas de sang royal (du moins : pour autant que nous sachions). D'autre part cet emplacement à l'étage des dieux est assez exceptionnel, et alors que très manifestement il restait de la place au second étage. Doit-on voir dans cette situation privilégiée l'expression de cette parenté ? Ce n'est pas impossible, mais ce n'est qu'une inférence puisque aussi bien nous avons des parents non moins proches — à commencer par la mère de Jayavarman VII — au second étage.

En tout état de cause ce groupement au Nord-Est est remarquable. On verra l'importance de cette direction pour les rites funéraires[1], et au second étage nous avons vu que c'était également l'orientation adoptées pour les ascendants les plus directs de Jayavarman VII[2]. Par ailleurs, bien que mutilée l'inscription K 293-27 sur la tour axiale Nord 20 honore encore une K.A.Ś. Kanloṅ, c'est-à-dire une princesse défunte. Ainsi, comme au premier et au second niveaux, on trouve les parents de Jayavarman VII (s'il s'agit bien de ceux-ci) groupés dans l'hémisphère septentrional.

Des autres personnages nous ne savons trop quoi dire. Sthiralakṣmī de K 293-32 A est inconnue. Mahendralakṣmī de K 293-38 pourrait être l'épouse de Mahendravarman-Citrasena, mais c'est plus probablement, et nous allons le voir, une divinité tutélaire des reines de cette lignée. Reste donc dans K 293-34 le mystérieux Kamrateṅ Añ Snaṅ qui pour moi appartient à la même catégorie que la précédente divinité, à moins que l'on suive G. Cœdès et qu'on y voit Jayavarman VII, ce qui viendrait alors infirmer notre hypothèse et du groupement de cette dynastie dans l'hémisphère Nord et de la nature des dieux du massif central.

Tout ce que nous disons p. 205 pour les divinités secondaires du second étage s'applique à ces personnages. Ils sont honorés par couples : eux-mêmes sous les apparences d'une statue, qualifiée de *vraḥ rūpa* pour les hommes (encore que *rūpa* soit parfois omis) et de *vraḥ śakti* pour les femmes. Cet emploi est intéressant et pourrait, à la suite d'une étude détaillée, permettre de préciser l'identification du dieu protecteur qui prendrait localement la forme et le nom du protégé, la femme de ce dernier devenant donc sa *śakti* ? Puis ces statues sont dites Kamrateṅ (mais non Jagat) Añ Śrī, ce qui marque assez leur existence

(1) *Infra*, p. 232. (2) *Supra*, p. 203.

historique. Le dieu éponyme et protecteur est tout simplement Kamrateṅ Jagat Śrī, mais non Añ. Pour cette raison nous y verrons une forme générique, tutélaire de tous les homonymes et non plus seulement de tel ou tel ancêtre, ou prédécesseur, ou fondateur de temple. L'homogénéité, la constance et la précision de ces indications recoupent, je crois, l'ensemble de nos conclusions.

Les dieux du massif central.

Éliminés les épisodes historiques, il nous reste à préciser quelle pouvait être l'ordonnance des dieux sur ce toit du monde qu'est le troisième étage, et tout d'abord autour du massif central. Sa forme circulaire, unique dans l'art khmer, marque architecturalement une volonté exceptionnelle d'expression, tout spécialement les chapelles rayonnantes ouvertes pour la plupart seulement sur l'extérieur, comme pour mieux « émettre » leur puissance spirituelle sur l'univers : fig. H.

Au centre, nul doute : le Bouddha, méditant sur le nâga ; devant (vestibule 2 ou à la rigueur tour 12), là où se trouve le centre du panthéon[1], le roi (nommé dans K 293-28 A).

A partir de cet *omphalos*, trois tours dans le massif même marquent les Orients, avec des idoles principales sous des dais à huit poteaux. La tour 15 de la même campagne de construction complétait à l'Est, à l'origine, cette croix matricielle. Seule la tour 4 est identifiable grâce à K 293-11 et 32A : elle abrite Rājendra, précédé dans l'avant-corps par sa parèdre Rājendradevī. Si l'on peut certes y voir le couple historique, d'autant plus que nous l'avons trouvé sur cet axe au second étage, la titulature sans Añ, la position éminente nous ont fait plutôt songer à Indra, dieu des rois (ou encore « empereur », car le composé Indradeva est attesté dans ce sens, équivalent d'*adhirāja*) et sa parèdre, protecteurs de tous les souverains khmers. Cette orientation peut surprendre pour Indra mais elle n'est pas anormale au Cambodge : au Bayon même nous venons de la relever dans la chapelle 21. De plus nous avons juste devant, tour 18, le Bouddha ; leur association est constante au Cambodge dès le xe siècle au moins[2].

Cette conclusion et les autres indications recueillies permettent de supposer dans les tours symétriques à l'Ouest et au Nord, Viṣṇu et Śiva, respectivement, avec leurs *śakti*[3]. Nous ne savons pas qui siégeait à l'Est dans la tour 15, et plus généralement dans l'alignement des sanctuaires qui a finalement occupé cet axe. Quelques maigres indications iconographiques nous ont permis d'y soupçonner les dieux brahmaniques assemblés devant le Bouddha. Il faudra rechercher si ce complexe ne correspond pas à ce que l'on a dénommé — si improprement... — dans les autres temples de Jayavarman VII, les « salles aux danseuses ». En tout cas, topographiquement et fonctionnellement ce rapprochement s'impose pour moi, d'autant plus que dans ces « salles », l'iconographie permet d'y deviner précisément l'assemblée des dieux brahmaniques, sans doute sous l'égide de Brahmā lui-même.

Cette répartition sur les orients majeurs se retrouve en gros dans les autres temples de Jayavarman VII, à commencer par Preah Khan et Tâ Prohm. Aux termes mêmes de leurs stèles[4] en effet, dans les « palais » (ou : panthéons, voir plus haut p. 123) encadrant le sanctuaire central, au Sud les rois du Cambodge sont invoqués à la suite de Yaśovarman ; à l'Ouest Viṣṇu Cāmpeśvara[5]. Au Nord les dieux entourent un Śivapāda ; à l'Est, en général, siège un Tribhuvanamaheśvara (peut-être le Bouddha ou encore Lokeśvara), tutélaire de la famille, de la parentèle bouddhique et des ancêtres rangés autour du souverain lui-même.

Sur les orients collatéraux s'ouvrent quatre chapelles, dont deux (N.-E. et N.-W.) abritaient des dieux assez importants pour mériter des dais à huit poteaux. L'habitant de la tour 9 au N.-E., est le mystérieux K.J.Ś. Devātideva, à moins qu'il ne faille y voir le protecteur de la famille royale et en ce cas une forme d'Indra ? Au Sud-Est la tour 3 abrite le K.J.Ś. Vrahmendradeva, qui ne semble être ni Indra ni Agni, mais peut-être par symétrie le protecteur de tous les saints brahmanes du Cambodge, voire une forme de Brahmā ? Enfin au Sud-Ouest la tour 5 renferme le K.J.Ś. Vīreśvara qui, s'il apparaît nettement comme

(1) *Supra*, p. 22 et fig. 2.
(2) Et par exemple dans K 225, *IC*, III, p. 66.
(3) En réalité les dieux brahmaniques ne font ici que subsister pour leur rôle historique, mais nous verrons finalement que le bouddhisme les a subjugués, pp. 264 sv.
(4) Stèles de Preah Khan et Tâ Prohm ; st. XXXVI-XXXVIII.
(5) En outre à Preah Khan, le bâtiment S à l'Ouest du gopura II Ouest, abritait les images de Viṣṇu et de ses avatars. Et de fait Kṛṣṇa habite Dvārakā, la « Ville aux multiples Portes », bâtie à l'extrémité occidentale du Gûjerât et recouverte par la mer occidentale. Faut-il rappeler, à Angkor même, le Viṣṇu couché du Mébon occidental ?

le protecteur des personnages portant son nom honorés au second comme au troisième étages, reste inconnu. Ce pourrait être une forme de Śiva, mais alors son orientation surprendrait.

Avouons notre embarras : nous ne pouvons pas cerner concrètement et la nature et le rôle de ces dieux à ces emplacements. Tout ce que l'on peut dire c'est qu'ils sont certes Seigneurs du monde : Kamrateṅ Jagat (Śrī), mais non pas *Nos* Seigneurs un tel... : Añ. En bref, tout permet d'y voir comme je le fais les protecteurs « en général » des formes locales érigées dans le pays, et des personnages qui les ont honorés. Dernier point remarquable et qui souligne leur importance : tous ces dieux se dressent sous des tours à visages.

Le problème des chapelles est encore plus délicat. Seul fait acquis : elles ne sont pas, elles, sommées de tours à visages, et elles ne contiennent que des dieux de second rang, dignes tout au plus d'un simple dais à quatre poteaux.

Les deux chapelles 10 et 11, de forme particulière[1], font évidemment partie de la structure du narthex 12, au moins dans son dernier état. La symétrie des deux *śakti* féminines nommées là, permet de les traiter ensemble et de les associer au dieu de l'antichambre 2, ou à la rigueur de la tour 12. Qui donc peut être flanqué de Dharanī et de Pārvatī ? Śiva, ou Viṣṇu, voire Skandā conviendraient. Mais comme toutes deux sont dites Bhagavatī, que cette forme est spécifique dans l'épigraphie khmère, et que Dharaṇī est l'éponyme de toute la lignée maternelle de Jayavarman VII honorée précisément au Nord-Est du temple sur les deux premiers niveaux, je ne puis laisser de mettre Dharaṇī, au moins, en rapport avec le Jayavarman VII que je suppose dans l'antichambre 2. Celui-ci serait ainsi encadré de deux *śakti*, soit ses épouses, soit l'une (au Nord-Est) évoquant sa lignée maternelle : Bhagavatī Dharaṇī, et l'autre (au Sud-Est) ses épouses, ferventes bouddhistes : Bhagavatī Pārvatī.

Pour les autres chapelles, le problème se pose de leurs relations avec les sanctuaires des orients. Elles peuvent, en effet, être rapportées à l'un ou à l'autre puisqu'elles s'ouvrent, uniques, entre chaque paire ; ou encore avoir contenu un couple — une série — d'idoles flanquant respectivement celle du sanctuaire adjacent : ma figure G exprime ces deux possibilités. Quoi qu'il en fût les textes ne nomment qu'une seule divinité par chapelle (compte non tenu, bien sûr, des personnages historiques placés sous sa tutelle).

A l'E.-S.-E. dans la chapelle 3 *bis* se dresse le K.A.Ś. Kambujeśvara c'est-à-dire Hari Kambujendra protecteur de la royauté angkorienne et dont le plus illustre exemple, au Bayang, se trouve dans ce gisement par rapport au Bayon. Nous n'avons pas ici Jagat, mais par contre *Añ* qui indique bien une forme spécifique et « personnalisée » : rien de plus normal car il n'y avait qu'un seul Kambu à pouvoir être évoqué.

La chapelle 5 *bis* à l'W.-S.-W. abrite le K.J.Ś. Jayadeva, protecteur de tous les Jayavarman, rois ou autres ?, tandis que dans la chapelle 6 *bis* à l'W.-N.-W. le K.J.Ś. Rājadeva serait celui des rois en général, ou mieux le K.J. ta Rāj(y)a, le dieu de la puissance royale. Enfin à la chapelle 8 *bis* au N.-N.-E., nous reconnaîtrions dans la K.J.Ś. Mahendreśvarī la déesse tutélaire des reines ? L'ensemble de ces dieux est regroupé schématiquement sur la fig. H, qui permettra de mieux les situer.

Nos identifications sont approximatives et ne reposent que sur l'interprétation des noms : aussi bien est-ce tout ce dont nous disposions actuellement. Mais on constate là toujours — avec une exception confirmant la règle — l'emploi de Kamrateṅ Jagat sans Añ ; le rang secondaire de ces dieux par rapport à ceux des orients, marqué (sauf les nuances précisées déjà pp. 224-25) par un simple dais à quatre poteaux. Et de fait Kambujeśvara, Jayadeva, Rājadeva et Mahendreśvarī viennent nécessairement après Viṣṇu, Śiva et Indra, mais aussi Devātideva, Vraḥmendradeva et Vīreśvara qui pourraient être, eux, des formes bouddhiques héritières d'Indra, de Brahmā et de Śiva.

Par contre nous ne voyons dans leur disposition topographique rien qui permette de les justifier à leur place, ou de les rattacher aux dieux des orients. Au contraire : on s'attendrait plutôt à trouver Rājadeva et Mahendreśvarī de part et d'autre d'Indra, au Sud — ou à la rigueur à l'Est ; Hari Kambujeśvara près de Viṣṇu à l'Ouest, etc. Leur position exacte n'est probablement pas importante s'il s'agit bien des divinités tutélaires que nous supposons, car leur influence ne s'étend pas à un orient particulier ou à un monde déterminé, mais bien à tout le royaume. L'essentiel est qu'ils figurent ici, près des grands dieux, dans la cour qui entoure le Bouddha central.

(1) Celle-ci est, sans doute, intentionnelle nous le verrons plus loin, pp. 230 sv. Mais on ne peut éviter de songer simplement à un « loup » architectural, résultant du raccord maladroit entre le massif circulaire et les ajouts sur les entrées orientales. Les erreurs de ce genre ne sont pas rares, à cette époque, et il ne faut pas surinterpréter.

Les Orients renforcés.

Encadrant le massif central quatre systèmes d'édifices l'écartèlent selon les orients majeurs, soulignent — et dictent — le plan en croix grecque du second étage, se retrouvent au premier sous la forme des pavillons d'entrée axiaux, au-delà enfin sous celles des portes de la ville.

Nous avons établi la nature de trois d'entre eux. Au Nord la tour 20 abrite, plus que probablement, Śiva ; à l'Ouest la tour 19 contient Viṣṇu[1], au Sud la tour 28 le bouddha Vimāya, remplaçant ici Indra : voir fig. H. De toute évidence ces sanctuaires affirment les régents de l'espace dans leurs fonctions, les renforcent. Dans le massif central Śiva, Viṣṇu (supposés, certes mais avec vraisemblance) et en tout cas Indra étaient en position secondaire ; ici, ils se dressent sur le ciel et retrouvent quelque peu du lustre qui avait été le leur jadis, au sommet des grands temples-montagnes[2]. Et c'est peut-être à cause du rôle éminent de ces sanctuaires qu'au Sud nous n'avons pas Indra, mais le Bouddha lui-même ?

On souhaiterait pouvoir compléter cette série par le dieu de l'Est, mais nous pouvons tout au plus imaginer là soit Brahmā, soit Indra — retrouvant sa vraie place —. Toutefois il faut se souvenir que le Bayon est un temple bouddhique, d'une part, et d'autre part s'arrêter sur le parti architectural assez exceptionnel de ce front oriental du troisième étage.

En termes de bouddhisme, on aurait de bonnes raisons de placer là Vajrapāṇi — ou °-rāja, ou °-dhāra, etc. —. En effet à l'Est et devant les cella des grands temples de Jayavarman VII, on trouve de fort belles statues de cette divinité, dont l'importance et la qualité indiquent le rôle éminent. Nous verrons plus loin que les *maṇḍala* bouddhiques, dont on peut croire qu'ils ont servi de modèle au Bayon, imposent précisément Vajrapāṇi sur cet orient, où d'ailleurs il ne fait que succéder à Indra

Dans cette hypothèse certaines des indications données par J. Boisselier pourraient être reprises en considération[3]. Non sans doute telles quelles pour les portes d'Angkor Thom ; en formulant sa thèse cet auteur a considéré implicitement ces entrées comme construites d'un seul jet. J'ai établi depuis que, primitivement, ces pavillons étaient des édifices à trois tours en superpositions de faux-étages, sans visages et sans motifs d'angle. C'est d'ailleurs l'un des éléments qui me font partager les vues de J. Dumarçay sur l'implantation d'Angkor Thom et du Bayon vers le tout début du règne (*infra*, p. 253). Puis les motifs d'angles ont été rajoutés ; enfin, par retaille des voûtes primitives et montage de parements supplémentaires, les visages façonnés, ce qui nous donne donc trois campagnes au moins de construction.

Ceci implique, à tout le moins, que les motifs d'angles identifiés par J. Boisselier avec Vajradhāra incarnation de Lokeśvara, ne marquent qu'un second état des pavillons ; rien ne prouve qu'elle est toujours valable avec les faces sculptées. Le problème devra être repris dans son ensemble, et en particulier en étudiant l'adjonction des motifs d'angle à Neak Peân, à Tâ Prohm, surtout au Preah Thkol du grand Preah Khan. De toute façon ces motifs d'angle encadrent le pavillon : ils ne peuvent être séparés du dieu central qui reste à identifier. Que ce soit à l'Est Vajrapāṇi, successeur d'Indra comme chef des trente-trois dieux, est tout à fait plausible. Nous reviendrons sur ce problème (*infra*, pp. 255 sv.).

Notre attention se trouve une fois de plus ramenée vers ce front oriental du troisième étage, et notre curiosité une fois de plus déçue puisque ces édifices sont quasi muets. Pourtant un fait ressort : l'intention architecturale, tout à fait remarquable. Compte tenu des modifications et des rajouts — dont l'importance précisément atteste l'intérêt accordé à ce secteur —, on voit dès le plan primitif que le vestibule 2 ouvre largement le sanctuaire sur l'Est, au prix du rétrécissement des chapelles 10 et 11. Ce parti est accentué par la ligne des tours 12 à 15, et les chapelles flanquantes 21 et 16. Nous allons donc tenter de les analyser globalement.

La course du soleil.

Nous avons établi plus haut (p. 220) que les chapelles symétriquement inversées 16 et 21, abritent respectivement — et entre autres — le Soleil et la Lune et marquent à partir du sanctuaire central, la

(1) Et comme il s'agit dans le texte de sa forme spécifique de Cāmpeśvara, il est dit Kamrateṅ *Añ* Srī...

(2) Mais, n'oublions pas qu'ils sont ici aux pieds du Bouddha, *infra*, p. 265.

(3) *Vajrapāṇi dans l'art du Bayon. Actes XII*[e] *Congrès Orient.*, Istanbul, 1950, p. 324.

direction du levant d'été et du couchant d'hiver ; ces axes aboutissent dans les galeries orientales, aux portes des chapelles B et O : fig. F[1].

Le secteur ainsi délimité est remarquable : il correspond exactement dans les galeries à ce que nous avons dénommé « l'apothéose » du roi (*supra*, pp. 165 sv.). En effet nous avons d'abord à l'extrémité méridionale des reliefs, entre le pavillon d'angle 57 Sud-Est et la porte sur la bibliothèque Sud-Est, la « maison du chinois » qui, quelle que fût sa signification, semble indépendante du reste de la composition. Symétriquement opposé, entre la porte de la bibliothèque N.-E. et le pavillon d'angle 69 Nord-Est, la direction prise par les guerriers chams peut à la fois suggérer leur fuite devant la victoire de Jayavarman VII, qui précède au Sud, mais également leur montée à l'assaut vers l'embuscade au Champa dépeinte elle, au départ des galeries septentrionales.

Entre la porte ouvrant sur la bibliothèque S.-E. et celle de la chapelle B, on découvre la préparation du défilé triomphal, notamment le sacrifice du buffle et les rites brahmaniques. Au Nord, entre la porte de la chapelle O et celle débouchant sur la bibliothèque N.-E., les Chams écrasés s'enfuient. Au Sud, à la porte de la chapelle B et très exactement au-dessus de son linteau, commence le défilé triomphal du roi, qui se poursuit virtuellement à travers le pavillon axial Est 55 et le mène à l'attaque des Chams ; ceux-ci, battus et cédant pied, font demi-tour à partir de la porte de la chapelle O. En un mot cet épisode triomphal est exactement compris dans le secteur délimité sur l'horizon par le mouvement apparent du soleil au cours de l'année. Sans doute dans un monument régulièrement orienté, construit sur un plan symétrique et constitué d'éléments à la fois identiques, concentriques et homothétiques, il est facile de trouver des alignements ou des figures régulières qui paraissent voulus, et que l'on ne peut alors se retenir d'expliquer, fût-ce en sollicitant un peu les faits, en régularisant le tracé ou en corrigeant le plan de ses « erreurs » ...

Dans le cas présent la coïncidence est tout de même trop remarquable pour être ignorée. Elle semble exprimer très exactement ce que nous avions conclu de la signification de ces scènes et des dispositifs analogues à Angkor Vat (*supra*, pp. 170 sv.). Dans ce temple la galerie du Barattage, surtout, nous a permis de dégager le sens de la double figuration du nâga, marquant le non-être, puis l'acte de création du monde ; et on pourrait ajouter : l'éternité avec les *apsaras* jaillissant de l'écume et annonçant l'ambroisie. De même nous avons vu dans le triomphe de Jayavarman VII la fin et le commencement de son existence : l'accomplissement de son destin. Le défilé marque le triomphe du roi sur les Chams, couronnant la lutte de toute sa vie et se terminant sur son dernier combat. Mais celui-ci à son tour s'enchaîne sur les débuts de la guerre avec l'embuscade au Vijaya. Héritier du *karma* de tous ses prédécesseurs et de ses ancêtres le roi a, dès ses premiers pas, préfiguré sa fin au double sens du terme.

Corrélation remarquable : reportons-nous à un autre monument éminent de Jayavarman VII, l'îlot central de Neak Peân. Le soubassement, circulaire, repose sur le dos des deux *nāgarāja* : Nanda et Upananda. A l'Ouest leurs queues sont entrelacées afin de marquer la continuité du cycle, l'enchaînement du jour et de la nuit — du soleil et de la lune —, de la vie et de la mort. Mais à l'Est leurs têtes sont séparées et se dressent de part et d'autre de la voie d'accès sur l'axe médian. Elles sont disposées respectivement vers le levant d'été et le couchant d'hiver déterminés à partir du sanctuaire central ...

Ce secteur oriental du Bayon encadre aussi au troisième étage, l'alignement des tours 12 à 15 : mais nous ne savons pas à quoi celles-ci correspondent, et nous ne sommes donc pas en mesure de les interpréter. Au second étage et dans l'écart de ce compas on trouve bien entendu la triade centrale, constituée par la tour 22 flanquée des tours 23 et 37. Malheureusement le manque ou les lacunes des inscriptions ne nous ont pas permis de les identifier si ce n'est, à la tour 22, de reconnaître un « général du centre » (K 293-8), dont nous ne savons rien, et avec K 293-23 la présence d'ancêtres du roi dans la tour 37.

En suivant strictement le tracé, on devrait encore peut-être tenir compte des tours centrales et Sud (Nord), des triades des angles Nord-Est (tours 48, 49) et Sud-Est (tours 38 et 39), encore qu'il semble assez arbitraire de couper ces triades pour des interprétations fragmentaires. Celles-ci demeurent d'ailleurs impossibles. Au Nord-Est les chapelles sont muettes ; au Sud-Est probablement Sūryavarman I[er] et sa famille (K 293-9 et 10) sont honorés. Je ne vois pas qu'ils s'insèrent plus spécialement dans le secteur de

(1) De plus, l'axe S.-E. recoupe, dans cette chapelle 16, le centre d'Angkor Thom comme l'ont montré J. Dumarçay et A. Bosco : *supra* pp. 12, 74 et fig. 2, 49. Ce ne peut pas être un hasard : la vie terrestre du roi, se déroule au Sud, qui marque sa carrière, et le foyer de sa plus grande œuvre : Angkor Thom, se situe là-même où s'achève sa vie terrestre et où commence son triomphe supra-terrestre.

la course du soleil. D'une façon générale le second étage nous a semblé exprimer essentiellement la géographie des ancêtres royaux et de leurs dieux protecteurs, mais en dehors du temps. Enfin au premier étage et en plus des reliefs, nous pourrions peut-être confirmer, ou infirmer notre interprétation si nous savions ce qu'abritaient les chapelles A et B, O et P, et encore la tour supplémentaire axial Est n° 52 ; ce n'est malheureusement pas le cas.

Quoi qu'il en soit de ces lacunes, cette série d'observations nous conduit, d'ores et déjà, à préciser sur la *maṇḍala* du Bayon un secteur éminent qui s'enfonce en coin sur sa face orientale et se trouve délimité, à partir de la cella, par les chapelles du Soleil et de la Lune : le lever d'été et le couchant d'hiver. Sur les bas-reliefs ce tracé marque l'alpha et l'oméga du cycle royal et, au fond, résume tous les dispositifs détaillés par le reste du temple en tant que mausolée de Jayavarman VII.

L'ÉCHAPPÉE DU NORD-EST.

Il convient d'insister plus particulièrement sur le rôle du Nord-Est. On sait sa valeur funéraire : c'est par là que les âmes s'échappent vers l'empyrée. G. Cœdès l'a fort bien montré dans ses études, invoquant justement les dispositifs inscrits dans les dalles à dépôts des sanctuaires[1]. Celles-ci répondent d'ailleurs aux logements des socles des dieux, dont j'ai eu l'occasion de montrer rapidement (plus haut pp. 116 sv.) qu'ils dessinent le schéma du temple.

De fait, et dès le Phnom Krom au moins, un logement supplémentaire sur le socle indique le Nord-Est. Dans les dalles à dépôts des sommets de tour il est souvent remplacé par un arc et une flèche. P. Mus a décrit la symbolique funéraire de l'arc et de la flèche dans le *stūpa*[2]. Or l'idée était familière aux Khmers. Je me contenterai d'en donner un seul exemple, remarquable, la stance CXCIV de la stèle de Prè Rup. G. Cœdès a dégagé ses deux sens superposés : « Dans l'ensemble *(maṇḍala)* des parties constituantes de l'État, comme dans la position de l'arc nommée *maṇḍala*, il causa la destruction du péché [*ou* : il éleva le bras (pour tendre l'arc)], la prospérité de la vertu [*ou* : la traction de la corde], et la bonne situation de ses parents [*ou* : la bonne marche des flèches de bambou][3] » Outre les différentes associations d'idées entraînées par cette figure : le roi tendant l'arc de l'univers, on soulignera ici surtout l'aspect funéraire de son action. Il assure la « destruction du péché », c'est-à-dire la libération de ses parents, toutes ces notions centrées sur la (flèche) de bambou : *vaṅśa*, qui est l'image par excellence de la lignée, du fait notamment de sa ressemblance à la colonne vertébrale.

Nous ne retrouvons pas sous Jayavarman VII — du moins à ma connaissance — l'arc pour indiquer le Nord-Est sur les dalles à dépôts, et ses socles sont muets puisque monolithes avec la dalle de *snānadroṇī*. Mais le Nord-Est est toujours souligné par au moins une alvéole à dépôt supplémentaire[4]. Fait plus intéressant les dalles de sommet des portes d'Angkor Thom, entre autres, comprennent au centre un logement axial, puis huit alvéoles disposées en cercle autour, avec une neuvième au Nord-Est, enfin vingt-huit alvéoles périphériques par groupes alternés de quatre et trois, soit sept sur chaque côté[5]. Bien que nous n'ayons pas — pour autant que nous sachions — de telle dalle à dépôt sur le Bayon même, on soulignera que c'est là, tout simplement, son schéma matriciel avec le massif central et les chapelles l'entourant, la chapelle 21 indiquant le Nord-Est, enfin les vingt-huit tours du second niveau : fig. F[6].

Ainsi donc il est établi que les morts gagnent le ciel par le Nord-Est[7]. Dès lors, il paraîtra beaucoup plus normal que la vie du roi commence : se noue, en ce point qui est le Levant d'été, le début du renouveau annuel ou encore d'un nouveau cycle. De même sa vie s'achève sur terre, au Sud-Est, au couchant d'hiver, à la fin apparente des temps et avec le centre d'Angkor Thom, sa grande et ultime création, qui est bien

(1) *Culte funéraires..., op. cit.*, pp. 331 sv.
(2) *Barabudur..., BE*, XXXIII, 1, pp. 386 sv.
(3) K. 806, *IC*, I, p. 130.
(4) P. ex. Preah Khan, *Chronique, BE*, XXX, pp. 579-80 et fig. 85-87.
(5) Porte de la Victoire ; rapport de la Conservation d'Angkor, janvier 1948, fig. 6.
(6) En comptant les 8 groupes de trois tours-triades et les quatre tours d'angles.
(7) La tradition est si bien ancrée que de nos jours encore, lors des funérailles royales, sur le *mèn* : meru, l'okhnea Yomreach : Yamarāja, siège au Nord-Est, *Funérailles de S. M. Sisowath, Chronique, BE*, XXVIII, p. 630.

entendu inséparable du Bayon, c'est-à-dire encore du marchepied à partir duquel il entreprend son apothéose Entre les deux, dans cette espèce d'oscillation décrite par le soleil sur l'horizon — d'hésitation .. d'incréé . de suspens d'éternité . de sommeil cosmique de Visnu . —, s'ouvre l'arc éminent que domine la figure du Bouddha

C'est d'ailleurs, je l'ai indiqué et j'y reviens car je crois que c'est une observation importante, le parti déjà adopté à Angkor Vat. Nous n'avons pas de certitude, puisque à l'époque de la consécration du temple les reliefs du quart Nord-Est ne furent pas exécutés Mais si nous ne pouvons montrer que le périple devait commencer au Nord-Est, nous voyons bien en tout cas que le cycle des causes et des effets s'achève dans les enfers au Sud-Est. Et que dans la moitié meridionale, au moins, du triangle éminent centre/Nord-Est/Sud-Est nous avons le barattage, alpha et oméga de tout le cycle terrestre

CHAPITRE X

MAṆḌALA ET *YANTRA*

LE BAYON COMME *MAṆḌALA*

L'ensemble des observations qui précèdent nous conduisent à envisager le Bayon comme un *maṇḍala*. George Cœdès et Paul Mus ont toujours pensé, plus ou moins implicitement, que c'était là un des ressorts essentiels de sa composition. M. Monod-Herzen a encore souligné cet aspect, dans une note très brève mais qui a le mérite de rapprocher le plan du temple d'un *kilkor* (dkyil-'khor) tibétain. Dans cette figure, les huit chapelles en pétales de lotus cantonnées de quatre croix potencées, constituent un schéma presque parfait du troisième étage du temple[1].

Ce que nous avons pu reconnaître des dispositifs de ce niveau confirme, sans l'ombre d'un doute, qu'à cet étage au moins le Bayon fut conçu comme un *maṇḍala*, c'est-à-dire le foyer d'où émanent toutes les puissances, le centre de leurs orbites et le cercle de leur distribution à travers les univers. L'architecture suffirait à le marquer, même si nous n'avions pas identifié les dieux érigés là.

LE *maṇḍala* DE PIERRE.

C'est finalement le monument lui-même qui est l'expression la plus claire de sa fonction. Sur ce plan on peut tenir le Bayon comme la réussite la plus marquante de l'architecture religieuse khmère.

Nous avons déjà souligné l'originalité du massif central. Au centre, la cella principale est comme le péricarpe du lotus ; le couloir qui l'encercle : sa couronne de pistils ; les chapelles rayonnantes : les pétales épanouis vers les orients. Enfin les tours majeures sont les émanations du foyer central vers chacun des *dvīpa* cantonnant le Sumeru. Et lorsqu'on regarde le Bayon sur chacune de ces faces, ces orients majeurs cantonnant deux à deux le massif central, dessinent sur le ciel la triade Bouddha-Lokeśvara-Prajñāpāramitā, tout de même qu'auparavant sur les temples-montagnes, les trois ou cinq tours terminales (visibles alors seulement trois par trois), affichaient sur le ciel la puissance de Śiva, de Viṣṇu et de Brahmā[2].

Mais par rapport aux *maṇḍala* courants, le Bayon affirme par son plan une volonté particulière : le trajet du Soleil sur l'horizon — l'année — est emphatiquement marqué par une coupure béante sur son côté oriental. A partir du foyer, cette percée sectionne le cercle et, marquée au Nord comme au Sud par les gisements extrêmes de l'astre, embrasse un véritable alignement de sanctuaires, et encore la fin et le commencement de toute l'histoire de son fondateur.

Le second étage n'est pas moins remarquable : son plan en croix grecque redentée a permis de matérialiser par autant de groupes de trois sanctuaires, les triades qui protègent les huit orients. Annoncé par le

(1) G. MONOD-HERZEN, *Note sur le Bayon d'Angkor*, *France-Asie*, fév. 1956, XII, n° 117, pp. 671-673.

(2) Le décor courant des piliers du Bayon : une *asparas* cantonnée par deux autres, toutes trois dansant sur trois lotus issant d'une tige unique, exprime le même parti.

schéma matriciel du troisième étage, ce niveau parfait la création que constitue le Bayon, modèle et moteur de l'univers de Jayavarman VII.

Les autres dispositions sont plus banales et se trouvent déjà depuis longtemps dans l'art khmer. C'est, bien sûr, le cas des galeries du premier étage qui en tant que telles existent en pierre dès Ta Keo et Preah Vihear, adaptées pour éclairer un itinéraire imagé depuis Angkor Vat. Quant à la fermeture des angles réduisant le second étage à un rectangle régulier, s'il est nouveau par ce recours à des tours d'angle et sections de galeries, il est appliqué dans son principe depuis le blocage de la tour sanctuaire du Baphuon et même bien avant, dès Ak Yum au moins. Les chapelles insérées entre la galerie du premier et les tours d'angles du second, adjonction constante dans l'art de Jayavarman VII, ne font que reprendre fonctionnellement les salles-longues, ou *maṇḍapa*, précédant les tours-sanctuaires. Elles dérivent encore, architecturalement, des passages couverts reliant les entrées de deux niveaux qui se développent magistralement — dès Angkor Vat et Beng Mealea.

D'une façon générale les reprises et adjonctions « enrobantes », au Bayon comme dans les autres temples du règne, ne sont pas du tout une nouveauté comme on l'a trop dit. Elles sont simplement plus nombreuses, et plus maladroites...[1]. Tous les grands temples khmers montrent des cas d'additions, de « réappropriation » successives, et plus spécialement les temples-montagnes.

Ce n'est donc pas que l'on ne puisse trouver de nombreux précédents aux dispositions des étages supérieurs du Bayon, qui de toute façon ont été réalisés selon les traditions de l'architecture khmère et de ce fait restent les proches parents des édifices antérieurs. Au delà de ces ressemblances formelles on peut également relever certains antécédents fonctionnels. Nous avons dit les relations probables entre l'alignement des tours orientales du troisième étage du Bayon, et les « salles aux danseuses » et encore les « palais » des autres temples du roi. On connaît leurs ascendants : précisément cruciformes d'Angkor Vat, au-delà « palais » de Preah Vihear, Khleang qui remplissent le même rôle et furent ajoutés devant le Palais royal primitif, etc. sans parler des bâtiments en bois qui ont aussi pu les précéder dans cette fonction. Or tous ces édifices ont probablement abrité des divinités de même nature. Même pour le massif circulaire du troisième étage qui devint finalement un *stūpa*, bien sûr, on peut supposer l'influence des *stūpa* antérieurs du Cambodge, encore que ceux que nous connaissions, rarissimes, ne soient guère convaincants. La trame interne de ce massif — qui est son plan initial — et le tracé en croix grecque du second étage découlent sans doute, en partie, des sanctuaires centraux ouverts sur les quatre orients, précédés d'avant-corps importants, dont nous avons déjà signalé la lignée de Sambor VI aux Preah Pithu, en passant par Ta Keo, le Baphuon et Angkor Vat (*supra*, pp. 202 et *infra*, p. 257). Enfin et surtout le groupement des sanctuaires en triade est le ressort même de la composition du temple khmer, parce qu'il exprime une donnée fondamentale et constante de l'ordre divin.

Tout ceci reconnu, il reste que le massif central et le second étage du Bayon constituent une manifestation profondément originale, et expressive, d'un parti nouveau dont il faudrait déterminer l'origine.

Tracé régulateur.

L'un des fils d'Ariane qui nous permettrait de cerner le problème serait, bien évidemment, d'établir le tracé régulateur du Bayon. Nous l'avons tenté sans résultat convaincant, si ce n'est de mettre graphiquement en évidence certaines conclusions que quiconque peut tirer d'un examen attentif du plan. J'expliquerais cet échec par deux séries de considérations. D'une part, malgré le travail de M. Dumarçay nous ne pouvons pas encore connaître le plan initial : il faudrait pour cela démonter l'essentiel du massif central et surtout de sa terrasse. Certes, les adjonctions n'ont pu être implantées qu'en fonction de ce qui existait, et donc l'expriment fût-ce indirectement. Mais qu'elles soient architecturalement harmoniques parce que

(1) Par contre, ce qui est sans doute particulier à cette époque, ce sont les reprises « en élévation », par adjonction de demi-galerie, refaçonnage des façades de tours en visage, etc. Nous en verrons plus bas, pp. 297 sv., la valeur symbolique.

(2) Par exemple Sasār Sdam, s'il est antérieur ?

superposées, n'implique pas qu'elles suivent l'intention religieuse initiale et ne nous autorise donc pas à retrouver celle-ci avec certitude.

D'autre part les erreurs et les défauts d'exécution, considérables comme l'a montré M. Dumarçay, ne permettent pas de restituer avec sûreté le tracé fondamental. On est trop souvent arrêté par une approximation qui ne laisse pas d'inquiéter. Enfin comme tous les temples khmers, le Bayon est décentré à la fois sur ses moitiés orientales et méridionales. Quelles que furent les raisons de ces distorsions (*supra*, pp. 116, 232), elles compliquent sérieusement l'analyse.

Je me suis donc résigné, pour établir la fig. F, à négliger la dissymétrie méridionale afin d'approcher au moins sur le plan Nord-Sud, le tracé directeur. Je ne pouvais par contre éliminer le développement supplémentaire vers l'Est, qui embrasse de trop nombreux éléments signifiants. Mais j'ai dû, de toute façon, styliser le tracé. C'est pour cela que plus haut p. 230, nous n'avons pu exprimer exactement l'alignement remarquable du levant-d'été/couchant d'hiver. Enfin, signalons que j'ai établi le réseau régulateur à 45° par rapport aux axes Nord-Sud et donc Est-Ouest par simple clarté graphique, évitant ainsi que la plupart de ses lignes se confondent avec le dessin des galeries. Ce n'est bien sûr qu'une convention, et le tracé régulièrement orienté est tout aussi parlant puisqu'il est identique.

Ceci posé, notre essai à un mérite : il établit sans ambiguïté les relations architecturales qui marquent, à partir du troisième étage, la projection vers les orients des sanctuaires centraux, répétés en cascade et comme amplifiés au second puis au premier étages par les formations en triades de tours et de pavillons. Notre tracé de la fig. F est donc la justification de celui de la fig. G. Cette conclusion est fondamentale et sous-tend toute notre interprétation.

Une deuxième constatation s'impose. La trame est modulée sensiblement sur le carré que dessinent une triade du second étage et la tour d'orient majeur du troisième étage qui la domine. Par exemple, les tours 30-29-43 et 19 délimitent le carré qui semble avoir servi de module[1]. Ceci s'observe avec plus de précision sur les plans exacts, et pourra éventuellement servir de base à une estimation chiffrée. Les trames supérieures sont obtenues par l'addition d'un demi-module. Ainsi le diamètre extérieur du massif central est-il d'un module et demi. Ainsi la distance entre la deuxième et la troisième galerie a-t-elle la même valeur. Ainsi surtout l'agrandissement de la moitié orientale est-elle obtenue par l'adjonction successive de deux demi-modules. Par exemple et en se référant aux côtés méridionaux, les tours 26-25 sont séparées par la distance entre les tours 27-26 plus sa moitié ; de même les tours 40-39. Il en résulte qu'il y a deux centres sur l'axe Est-Ouest, distants, bien sûr, d'un module : ce sont précisément celui de la cella centrale n° 1, et du « vestibule » ou chapelle n° 2 : fig. F.

Les conséquences sont évidentes, et importantes. Le tracé régulateur de la moitié occidentale part du bouddha central. Celui de la moitié orientale part de la statue de Jayavarman VII. Tout ceci est trop théorique pour être pris pour argent comptant... mais suffisamment clair pour que je le souligne, malgré que cela ait le trop grand mérite de coïncider si parfaitement avec l'ensemble de mon interprétation (*infra*, p. 271).

On verra encore qu'à l'Ouest du massif central, la composition (diagonale : deux modules, ou trames) formée par les tours 30-19-6 et 44-19-43[2] se retrouve une fois et demi à l'Est : d'abord avec le groupe des tours 21-13-16, 12-13-14, puis le demi-groupe 15-37-22-23. Ajoutons que ce dernier est complété par la tour 52 du premier étage, qui permet de retrouver dans sa totalité le module supplémentaire de la moitié orientale[3].

Bien évidemment l'emplacement des chapelles a été dicté par l'existence — antérieure — des tours d'angle du second étage et des portes de la galerie des bas-reliefs, puisqu'elles rejoignent les entrées opposées de ces éléments. C'est pour cela, d'ailleurs, que leur position arbitraire sur notre fig. F ne tire pas à conséquence. Le blocage du second étage, la construction de la galerie des bas-reliefs se sont suivis rapidement et ont tenu compte nécessairement, et manifestement, des grandes diagonales des éléments pré-existants :

(1) Certes la tour 43 ressortit à la triade du S. W. : 43-42-41, mais la relation est ici quantitative, non qualitative ; et sans doute est-ce le massif central qui l'a dictée.

(2) Et qui serait identique au Nord, avec les tours 8-20-34, 46-20-47 et au Sud avec les tours 4-18-26 et 40-18-41, si nous n'avions ici, sur la moitié orientale, le demi-module supplémentaire : voir note 3, *infra*.

(3) Bien entendu, ce tracé est identique à celui des tours d'Orient renforcées du Nord et du Sud, que nous avons dégagé à la note 2, *supra*.

centre et galerie redentée du second. Mais si notre hypothèse sur le tracé matérialisant le levant d'été et le couchant d'hiver est fondée, les portes qui le marquent dans la galerie des bas-reliefs orientale ont dû être implantées en fonction de cette intention symbolique, déjà exprimée par les relations entre les tours 21 et 16 et le sanctuaire 2. Ou bien il y a simple coïncidence, ce qui serait quelque peu surprenant.

Je n'insisterai pas ici sur les solutions architecturales obtenues à partir de ce tracé régulateur. Elles devront être examinées sur les plans réels, et surtout dans le contexte d'ensemble de ces procédés qui jouent un grand rôle au Cambodge, mais n'ont pas encore été abordés. Elles ne nous concernent pas ici au premier chef, car nous cherchons d'abord à dégager le *maṇḍala*, c'est-à-dire le tracé matriciel du Bayon.

Les modèles indiens.

Beaucoup plus concret que ces jongleries mathématiques — en fait tout au plus arithmétiques —, trop faciles et presque toujours arbitraires, le modèle qui servit pour le Bayon nous permettrait de dégager l'intention originale et d'en apprécier la mise en œuvre. Nous ne connaissons pas actuellement cette source. Tout nous permet de soupçonner un prototype indien. Je ne suis certes pas susceptible de passer pour un partisan de l'indianisation à tout prix... Dans le cas particulier, elle me semble évidente.

Car si le Bayon ressemble à quelque chose, c'est à un *maṇḍala*. Il suffit de le comparer à un thème classique, par exemple à un *śrīcakra*[1]. Ce schéma avec les neufs triangles internes, le cercle qui les enferme, puis le carré écartelé sur chaque orient d'une croix potencée donne très exactement le tracé directeur du troisième et du second étage du temple : fig. J. La composition des quarante-trois triangles, qui peuvent

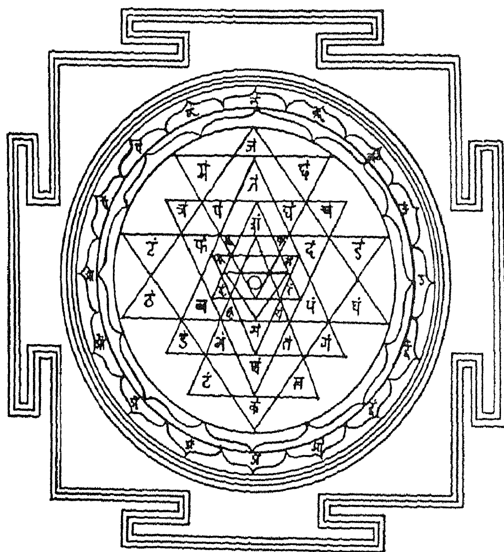


Fig. J. — *Śrīcakrayantra* ; d'aqrès P.H. Pott : *Yoga and yantra* : fig. 7, p. 41.

en outre être combinés dans les trois dimensions afin d'obtenir un Kailāsa ou un Meru, répond pratiquement trait pour trait — et nombre pour nombre — à la superposition et à la répartition des tours du Bayon. J'ai même tenté à partir du procédé décrit par Pott[2], de retrouver un tracé directeur en suivant divers thèmes conducteurs : course du soleil sur l'horizon, hiérarchie des dieux brahmaniques, chronologie des rois honorés dans le temple, etc. Rien de positif n'en ressort. Mais il ne fait guère de doute que si nous retrouvions le texte utilisé, nous y parviendrons.

(1) P. H. Pott, *Yoga and yantra*. La Haye, Nijhoff, 1966, fig. 7, p. 41 et pp. 40 sv.

(2) *Op. cit.*, pp. 42 sv. et fig. 8, p. 42.

Et celui-ci doit appartenir à une tradition définie. Pott a montré qu'au Tibet et d'une façon plus large dans la tradition mahâyânique, en particulier dans les textes de *Prajñāpāramitā* comme dans le *Gaṇḍavyūhasūtra*, on trouvait le même type de *maṇḍala* recréant un Sumeru[1]. C'est bien dans cette direction générale qu'il faudra chercher. Au Cambodge même nous n'avons pas de précédents de cet ordre, et le Bayon apparaît sans qu'aucun des monuments antérieurs n'explique clairement sa genèse. Et ceci dans un domaine où les prototypes nécessaires : *stūpa* notamment, ne peuvent guère qu'avoir été en pierre ou en brique, et non en bois — donc détruits —. Nous devrions en avoir trouvé au moins des vestiges s'ils ont existé, même admis le retard des fouilles dans ce pays. Que des peintures figurant notamment des *maṇḍala* y aient été importées, c'est plus que probable[2]. Il resterait à expliquer pourquoi subitement, et sous Jayavarman VII précisément, on éprouva le besoin de les matérialiser à une telle échelle et pour le monument le plus important du règne.

En considérant dans son ensemble le bouddhisme de ce roi par rapport aux manifestations antérieures de cette foi au Cambodge, et en relation avec le bouddhisme d'outre Océan indien, on soupçonnait depuis longtemps une forme nouvelle, et spécifique. On a montré tout récemment qu'il s'agissait, très probablement, de la doctrine élaborée à Nālandā, puis enseignés à Angkor — finalement au Japon — par les docteurs de la Loi qui durent fuir devant les envahisseurs musulmans, dans les dernières années du XIIe siècle. C'est donc vers cette école et ses textes que nous devrons nous tourner pour les conceptions du bouddhisme de Jayavarman VII, et donc les sources du Bayon[3]. Cela est d'autant plus de vraisemblance que d'autres zélateurs bengalis réfugiés à la même époque au Népal[4] et au Cachemire, y sont très probablement les initiateurs des *stūpa* marqués de quatre visages stylisés vers les Orients, seuls parallèles exacts qui se puissent trouver aux tours à visages khmères.

En attendant que ces recherches aboutissent, j'ai examiné également quelques autres références possibles à Java. Tout d'abord parce que le bouddhisme qui a fleuri là, toujours en relation étroite avec celui du Bengale, est à la fois plus ancien, plus constant, et manifesté par des monuments éminents. Or depuis Bakong, dont je tiens qu'il est directement inspiré de Borobudur, l'influence — et en tous cas, les parallèles — avec Java sont une des clefs de la connaissance du Cambodge ancien. Enfin, nous bénéficions pour ces régions de textes plus nombreux, et de travaux magistraux qui ne peuvent être ignorés[5].

Parmi les expressions indonésiennes d'une source indienne commune qui pourraient éclairer certains des monuments de Jayavarman VII, j'évoquerai le fameux réservoir de Jalatuṇḍa[6]. C'est bien évidemment un Meru — ou un Kailāsa — et Pott le signale judicieusement à ce titre comme *maṇḍala*[7]. C'est tout aussi clairement un Neak Peân, et je me propose quelque jour de le montrer en détail. Disons très sommairement ici que Neak Peân, associé au Preah Khan, marque selon moi l'établissement du pouvoir de Jayavarman VII à Angkor, son *abhiṣeka*, tandis que le Bayon sera le signe de son *Indrābhiṣeka.* Ceci est manifesté, notamment, par les chaussées des géants, inventées au Preah Khan comme l'a bien établi M. P. Stern, et qui miment le barratage créateur du nouvel univers. Dans cet ensemble, Neak Peân est le Kailāsa — le Sumeru — où le roi fait retraite avant son sacre, et que nous avons retrouvé, toujours figuré, dans cette cérémonie au Siam (*supra*, p. 162 et *infra*, p. 301).

Sur le point particulier du *maṇḍala* qui a pu inspirer le Bayon, je n'ai cependant rien relevé de décisif en Indonésie, sans doute à cause du hiatus chronologique qui existe entre les grands ensembles bouddhiques de Java central et le Bayon.

Bien sûr le premier rapprochement tentant est avec Borobudur, et nous verrons en conclusion que celui-ci et le Bayon se résument finalement dans leur *stūpa* terminal, mais selon des points de vue diamétralement opposés au moins plastiquement. Je dois signaler encore un rapport numérique dans la disposition

(1) *Op. cit.*, pp. 43 sv.
(2) Voir p. ex., B. P. GROSLIER, *Indochine, Archæologia Mundi*, Genève, Nagel, 1966, pp. 210 sv.
(3) Voir J. Filliozat, communication à l'Asian History Congress, New Delhi, 1961 ; à paraître.
(4) On devra, en particulier, chercher les parallèles dans des textes comme le *Suvarṇaprabhāsa*, l'un des neuf traités canoniques népalais, qui décrit la Prajñā entourée de Sarasvatī, Śrī, Dṛḍhā et Hāritī, puis des quatre bouddhas célestes.
(5) Resterait, certes, la Birmanie, qui a pris en quelque sorte le relai sur le plan de la symbolique architecturale bouddhique, après le Cambodge de Jayavarman VII. Mais là ce sont les recherches qui font défaut.
(6) STUTTERHEIM, *Het Zinrijke waterwerk van Djalatoenda*, *TGB*, 1937, LXXVII, pp. 214-250, et Bosch, *Selected Studies in Indonesian Archæology*, La Haye, Nijhoff, 1961,.
(7) POTT, *op. cit.*, pp. 35 sv.

des sanctuaires. W. Stutterheim, en dernier, a parfaitement montré que les 504 bouddhas de Borobudur s'échelonnent du haut en bas en progression continue et exponentielle[1]. Pour les quatre niveaux supérieurs constituant l'*arūpadhātu*, il compte ainsi du haut en bas : 1 - 1, 2 - 16, 3 - 24 et 4 - 32 bouddhas. Or si nous prenons le Bayon du haut en bas, nous trouvons le sanctuaire central et son bouddha. La terrasse du troisième étage a deux « idoles » : le Bouddha et le roi, et seize sanctuaires principaux : soit les tours 2, 4, 6, 8, les chapelles 3, 5, 7, 9, les tours 15, 18, 19, 20 et les tours 13, 16, 17 et 21. Au second étage nous comptons bien trois idoles : le Bouddha, Lokeśvara, la Prajñā, et 24 sanctuaires avec les huit groupes de triades. Enfin au premier étage nous dénombrons trente-deux sanctuaires : les quatre tours d'angle rajoutées 24, 28, 32 et 36, les seize chapelles, les huit pavillons de la première galerie, les deux bibliothèques et les sanctuaires 50 et 51. Quant aux idoles, on peut au moins en considérer quatre : la triade bouddhique et le dieu du lieu. Coïncidence ou bien résultats parallèles d'une même inspiration ? Cela valait au moins d'être noté.

Ce n'est pas qu'on ne puisse retrouver également un air de famille, par exemple avec le Caṇḍi Sewu si magistralement interprété par F. D. K. Bosch[2]. En effet Vairocana pourrait fort bien accompagner Jayavarman VII lui-même dans la chapelle 2, étant donné ses attaches royales. Akṣobhya et la série des Vajrarāja et Vajradhāra viendraient logiquement à l'Est. De plus Akṣobhya est associé sur cet orient au Bhaiṣajyaguru, que nous trouvons très concrètement dans la chapelle 21. Amitābha à l'Ouest, ne peut surprendre auprès de Viṣṇu ; Amoghasiddhi non plus au Nord, près de Śiva, quand on se souvient qu'Amogha est un des noms de Śiva ; enfin, Ratnasambhava vient au Sud très normalement auprès du Bouddha. Il faut avouer pourtant que ce sont là des correspondances théoriques, et si générales qu'elles ne peuvent entraîner la conviction. Au surcroît aucun de ces boddhisattva n'est attesté pour cette époque dans l'épigraphie khmère, s'ils le sont peut-être dans l'iconographie ?

Il faut donc attendre des recherches plus détaillées. Et à cet égard je souhaiterais que les spécialistes prennent en considération certaines formes démoniaques de *maṇḍala*. P. H. Pott a déjà signalé dans ces figures, le rôle des cimetières mystiques, d'abord, puis démoniaques[3].

Bien entendu les *maṇḍala* népalais qu'il décrit ne sont pas directement la source du Bayon, mais des héritiers parallèles de modèles communs. D'ailleurs Pott a montré leurs origines exactes, notamment celle des huit *bhairava*, autant de formes de Śiva, et aussi des dérivés des *lokapāla* tout comme les huit *devī* sont autant d'incarnations de Durgā et les héritières des *saptamātṛkā*. Ce processus de [illegible], tout comme l'adaptation par le bouddhisme de ces *mandalas* démoniaques, sont d'excellents exemples de ce qu'ont pu tenter Jayavarman VII et ses guru pour adapter le système aux besoins spécifiques de la religion royale angkorienne.

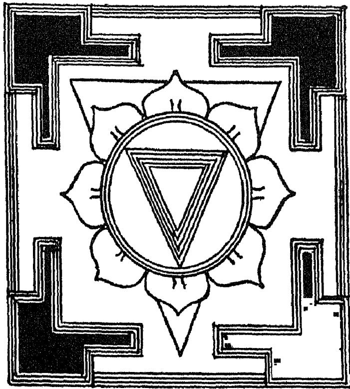


Fig. K. — *Śmaśānakālī yantra*, d'après P. H. Pott : *Yoga and yantra* : fig. 12. p, 85.

Au-delà je me demanderais même si le second étage du Bayon, qui est un panthéon (même si cet aspect fut exagéré après la mort du roi), n'est pas un *śmaśāna* : un cimetière mystique. Très remarquable à cet égard est la figure de *śmaśānakālī yantra* publiée par Pott[4]. C'est en effet à la base un *śrīcakra yantra* comme celui que nous avons déjà évoqué plus haut p. 238 ; mais à l'extérieur, les croix potencées des orients ont été reliées entre elles afin d'enfermer le tout dans un nouveau carré : fig. K.

Or c'est très exactement ce que nous savons du Bayon : la croix grecque redentée primitive du second étage fut bloquée par des tours sur les diagonales et des galeries supplémentaires, afin d'être enclose dans un nouveau carré (en fait rectangle, mais peu importe fonctionnellement). Et ce qui fut renfermé ainsi ce sont les triades de tours dédiées aux ancêtres et rois morts. Nous reverrons plus loin que ce blocage nous semble être le signe même du passage de la fonction « royale » du Bayon à sa fonction « funéraire » (*infra*, p. 266).

Il est donc certain que ces parallèles devront être exploités. Je pourrais encore en citer d'autres raisons.

(1) *Caṇḍi Barabudur, Studies in Indonesian archæology*, La Haye, 1956, pp. 50 sv.

(2) *Selected Studies...*, pp. 116 sv., et aussi Pott, *op. cit.*, pp. 117 sv.

(3) Pott, *Yoga and Yantra*, pp. 71 sv.

(4) *Op. cit.*, fig. 12, p. 85.

Deux bouddhas seulement sont nommés au Bayon. Outre le Bouddha Vimāya, connu, nous avons le Bouddha Ratnatraya du Vindhyaparvata (*supra*, p. 106). Pott dégage le rôle du bouddha Ratnatraya qui regroupe le Bouddha lui-même, Lokeśvara et Vajrapāṇi dans les *maṇḍalas* indonésiens[1]. Et Durgā triomphe de l'āsura Mahiṣa dans les monts Vindhya, thème de *śmāśana maṇḍala* qui sera repris par le bouddhisme comme symbole de la victoire de la Sagesse personnifiée : Jñānaśakti.. [2]. Il y a donc là une voie privilégiée à exploiter à partir des textes qui furent à l'origine de ces diverses réalisations.

Ceci nous amène nécessairement à nous demander si le Bayon n'est qu'un *maṇḍala.* Qu'il soit cela, d'abord, semble établi par le troisième étage et par ses extensions — grâce notamment à ce que j'ai appelé les « orients renforcés » —, et aussi par la nature globale des dieux en K.J. °-deva-. Il l'est aussi à ses deux premiers niveaux : nous retrouvons Śiva, Viṣṇu, etc. sur chaque côté de chaque étage ; nous avons, protégeant chaque triade de tours, le Bouddha, Avalokiteśvara et Prajñāpāramitā ; enfin, nous verrons en conclusion que le Bouddha lui-même, très probablement, recouvre chaque point du Bayon comme il le fait de tout l'Univers.

LA CASCADE DES GRÂCES

Sur les niveaux inférieurs du Bayon on trouve surtout des hommes et des événements « historiques » C'est au premier étage la vie du roi ; au second les parents, les prédécesseurs, et même sans doute les suivants du roi, venus s'installer, parfois peut-être de force et après coup — et cela jusqu'au troisième étage au sein même des paradis, comme pour être mieux servis... —. Sans doute s'agit-il là, nous y reviendrons, d'un état ultérieur. Il existe néanmoins et doit donc être considéré.

En d'autres termes, comme la Gaṅgā *tripathā*[3] le Bayon est un triple univers à travers lequel ruisselle, depuis l'auguste sommet, une véritable cascade de grâces qui purifie tous les êtres. Regroupons ici les observations antérieures afin de le marquer concrètement. Les fig. H et I les résumeront graphiquement.

Nous ne retiendrons pas dans cette synthèse récapitulative les personnages historiques placés sous la protection des dieux, puisque nous avons expliqué leurs relations chaque fois que possible, sauf dans le cas où, précisément, ils peuvent éclairer le rôle de la divinité tutélaire de tel orient. De même au premier étage nous ne reviendrons pas sur les dieux du terroir, sauf encore s'ils nous fournissent un recoupement. On a vu, d'ailleurs, que leur présence est essentiellement géographique, et en terme de géographie concrète, non cosmique. De plus leur personnalité religieuse semble avoir été systématiquement ignorée, voire cachée, *comme si le bouddhisme de Jayavarman VII avait voulu faire oublier leur origine brahmanique.* De toute façon le plus grand nombre demeure pour nous anonyme. Les passer sous silence peut donner l'impression que nous ne retenons que les explications favorables à notre hypothèse. Mais on constate, en les scrutant un à un, que chaque fois qu'il est possible d'y reconnaître avec certitude un dieu ou un personnage défini, il entre dans le cadre du *maṇḍala.* Il sera facile de le vérifier en se reportant à notre analyse détaillée.

Au premier étage toujours, nous ne nous arrêterons pas sur les Bhaiṣajyaguru. Ils correspondent évidemment à l'hôpital de chaque pays. Sur le plan du *maṇḍala* ils dépendent manifestement tous du Bhaiṣajyaguru Vraḥ Buddha Kamrateṅ Añ Śrī de la chapelle 21 c'est-à-dire du Bhaiṣajyaguru par excellence. Ou plus probablement, comme on peut supposer une autre statue de ce bouddha dans la chapelle 16, nous aurions deux Bhaiṣajyaguru tutélaires, l'un pour les hôpitaux de l'hémisphère septentrional, l'autre pour ceux de l'hémisphère méridional, l'un et l'autre respectivement renforcés par son parèdre « spécialisé », Candravairocana pour le Nord, et Sūryavairocana pour le Sud.

Enfin nous avons dit et répéterons ici une fois pour toutes, que ces triades de tours semblent bien symboliser le Bouddha au centre, avec normalement à sa droite Lokeśvara et à sa gauche la Prajñāpāramitā ; mais que chaque tour abrite en plus une triade avec peut-être cette fois le parèdre « dominant » au centre, l'un ou l'autre assistant régulier, puis une divinité tutélaire locale complétant la paire, puisque le bouddha

(1) *Op. cit.*, p. 111.
(2) *Op. cit.*, p. 86.
(3) La comparaison n'est pas gratuite : une étude détaillée montrerait que l'image sous-tend la pensée khmère, et notamment la réalisation du temple-montagne; *infra*, pp. 299 sv.

ne pouvait guère venir en sous-ordre. Ceci correspond assez bien aux triades de bronze de ce règne[1]. Ce n'est pourtant pas une règle constante ; dans telle tour « secondaire » le Bouddha est parfois au centre du trio (par exemple au Nord, chapelle L). En général pourtant la tour qui abrite la Prajñāpāramitā est également celle des personnages féminins, et la tour de Lokeśvara sera, bien sûr, celle des personnages masculins.

A l'Est, pour la triade du second étage (tours 37, 22, 23) nous n'avons que deux textes très brefs : au centre tour 22, le K.J. « Général de l'Armée du centre » qui reste énigmatique et dont le titre marque tout au plus la position doublement centrale : au cœur de la triade et dans l'axe majeur du temple. A la tour Nord 37 nous reconnaissons la K.J.Ś. Dharaṇīndrarājendreśvarī, protégeant la K.A.Ś. Dharaṇīndra-rājalakṣmī selon toute probabilité grand-tante et cousine, ou sœur cadette et nièce de Jayavarman VII. Elle correspond très exactement à la Bhagavatī Dharaṇī de la chapelle 10, au Nord de la triade centrale du troisième étage, et se trouve bien sur l'hémisphère septentrional réservé à la parenté royale. Elle est dans la tour Nord, à la gauche du bouddha de cette triade et donc avec la Prajñā (sur l'E.). Et au premier étage nous n'avons aucune indication. Non plus que sur les deux premiers niveaux pour les triades du Nord-Est, placées sous la protection du K.J.Ś. Devātideva de la tour 9.

Au second étage prolongeant les tours 8 et 20, les tours 33 et 34 de la triade Nord sont muettes. La tour 35 abrite une triade Tribhuvaneśvara, Cakravartirājadeva et Rājendreśvarī, coiffant le K.A.Ś. Cakravartirājadeva. Ce sont très probablement les dieux protecteurs de Bhavavarman Ier, de son père et de sa parèdre, voire de Jayavarman VII lui-même. Or d'une part Cakravarti est une des formes de Śiva, comme probablement Tribhuvaneśvara qui est à tout le moins un Lokeśvara d'ascendance çivaïte, d'autre part cette tour est le prolongement de la chapelle 8 *bis* où siège Mahendreśvara, éponyme des ancêtres maternels du roi à travers lesquels ce dernier fondait ses prétentions au trône ; nous retrouverons partie de ces ascendants dans le même axe, à la chapelle M du premier étage. Enfin, le roi est ici dans la tour où domine normalement Lokeśvara.

Si pour la triade Nord du premier étage le pavillon axial 67 est muet, la chapelle M contient notamment Tribhuvanadeva, Madhurendreśvara et Tribhuvanamaheśvara — sans doute le Śiva de Banteay Srei —, enfin Jayarājacūḍāmaṇi mère de Jayavarman VII, et son guru Maṅgalārthapaṇḍita. Tout cet ensemble est donc très exactement à la fois sous le signe de Śiva et dans l'axe des ancêtres maternels marqué dès le troisième étage. Et de même qu'au premier étage, cette chapelle de droite où Lokeśvara domine contient surtout des formes masculines et on y a relevé de plus une statue de Madhurendrapaṇḍita ; reine Cūḍāmaṇi est subordonnée ici sans doute à Maṅgalārthapaṇḍita (*supra*, p. 108). La chapelle L flanquante à l'Ouest contient une triade bouddhique : un Bouddha Mahānātha, Tribhuvanadeva et sa parèdre, puis une série de dieux ne nous fournissant aucun recoupement. Là encore on retiendra que Tribhuvanadeva, certes ici une forme de Lokeśvara, est néanmoins de consonnance çivaïte, comme les dieux identifiables de la chapelle M. Ni la tour 33 au second, ni la chapelle 7 *bis* au troisième ne permettent de recouper ces maigres indications.

Au Nord-Ouest la triade du second étage est marquée par les tours 44, 45 et 46 ; seules les deux dernières sont identifiées. Dans la tour centrale 45 je vois une statue de Vijayendralakṣmī peut-être reine de Dharaṇīndravarman Ier (entre autres) pour les raisons exposées plus haut (p. 184), et surtout parce que ce roi est honoré dans le sanctuaire voisin. Car dans la tour 46 au Nord, nous avons Dharaṇīndreśvara protégeant selon toute probabilité une statue du roi ; puis le K.J.Ś. Vīrendrādhideva à l'ombre duquel fut placée une statue de Vīrendrādhipativarman, un des grands serviteurs de Dharaṇīndravarman Ier et de Sūryavarman II. Ces deux personnages masculins sont très normalement aux pieds de Lokeśvara et à droite du Bouddha central. Au premier étage, pour cet orient intermédiaire la triade est formée par le pavillon 65 et les chapelles J et K ; seule la dernière est inscrite. Les dieux « mâles » y dominent, notamment le Bouddha Ratnatraya du Vindhyaparvata[2], avec au moins un de ses parèdres : Tribhuvanadeva. Nous avons déjà suggéré les origines en général çivaïtes de ces formes de Lokeśvara. D'ailleurs parmi les dieux

(1) Cette « variation » sur la composition des triades n'est d'ailleurs pas nouvelle au Cambodge. Elle est attestée à Bat Chum ; Cœdès, *Les Inscriptions de Bat Chum*, *JA*, 1908, CXC, pp. 213 sv., et encore dans les inscriptions de Banteay Neang, K 214, *IC*, II, p. 202 et de Srei Santhor ; K 111, *IC*, VI, p. 195.

(2) Pour son rôle éventuel dans le *maṇḍala*, *supra*, p. 241.

du sol évoqués ici, celui de Maleṅ est très probablement un Śiva. Enfin le dieu de Saṃvok fut tout spécialement honoré par le Vīrendrādhipativarman consacré dans la tour homotéthique 48 du second étage : c'est bien ici encore la cascade des protections divines.

Pour la triade occidentale du second étage la tour médiane 30 livre le seul, mais significatif Viṣṇu Cāmpeśvara. La tour méridionale 29 est tout aussi conforme au schéma dégagé : une triade Rājendradeva, Rājendreśvara, Rājendreśvarī puis, en vedette, la K.A.Ś. Rājendradevī donc la reine elle-même, très normalement ici sous la tutelle de la Prajñāpāramitā.

La triade correspondante du premier étage, dont deux sanctuaires sont inscrits, confirme nos inférences. Au centre le pavillon 63 abrite les dieux locaux que l'on honore pour l'*abhiṣeka* du roi ; leur présence ici est dictée par le récit de la vie royale. Mais en outre le Śakabrāhmaṇa est étroitement associé à Viṣṇu. Et si parmi les dieux adorés à l'occasion du sacre figure évidemment Śiva, le dieu du Saralāyatana pourrait être un Viṣṇu. Pour la chapelle I au Nord, protégée par Lokeśvara, les dieux sont évidemment masculins. On retiendra surtout une triade autour d'un Bouddha Jayamahānātha flanqué d'un Tribhuvanadeva ; puis un Sūryagiri, avec sa *śakti*.

Les harmoniques sur cet orient du Bayon sont très remarquables. C'est d'abord la dominance de Viṣṇu du haut en bas. De plus la chapelle 6 *bis* du massif central abrite le K.J. Rājadeva. Or Rājendravarman restaurateur de la royauté angkorienne est en personne dans la tour 31 du second étage, et toute cette triade orientale lui est consacrée ainsi qu'à son dieu protecteur. C'est à Rājendravarman, tout spécialement, qu'il faut attribuer l'instauration de culte rendu aux dieux de Sambor et de Koh Ker au moment du sacre, et qui figurent dans le pavillon axial 63 du premier étage. D'une façon plus générale les divinités de la chapelle 6 *bis* : Rājendradeva, et de la chapelle 5 *bis* : Jayadeva, sont de toute évidence les tutrices de la royauté : rien de plus normal que de retrouver au second le Rājendravarman illustre dans cette fonction, et au premier les dieux de la royauté, notamment le K.J. ta Rāja du pavillon axial.

Vers le Sud-Ouest seul le second étage offre une triade identifiable. Au centre tour 42, c'est Deveśvara qui se dresse aussi dans la tour latérale Nord 43, probablement le dieu de Prè Rup, avec à ses pieds la statue de Viṣṇu de Cuṅ Vis, brahmane de Rājendravarman. La tour latérale Nord 43 abrite en outre Rājendradeva protégeant ici le roi lui-même, puis une triade Vijayendradeva, °-varman, °-iśvarī où l'on a reconnu un des paṇḍit du souverain. Voici donc dans la tour de Lokeśvara, le grand roi et son prêtre sous l'égide du dieu du temple-montagne de ce règne. C'est ce que complète la tour Sud 41 sous la tutelle de Prajñāpāramitā, où se dresse la reine : Rājendreśvarī. L'ensemble de cette triade est donc très régulièrement distribué et homogène. On ne peut la recouper au premier étage, muet, non plus qu'au troisième, car les chapelles 4 *bis* et 5 *bis* dépendent plutôt des orients majeurs ; et la tour Sud-Ouest 5 avec Vīreśvara ne nous donne aucune indication. Si Rājendravarman qui domine déjà au centre Ouest, est repris ici ce n'est plus en fonction de son rôle de restaurateur de la royauté angkorienne : c'est pour lui-même, et nous avons dit les raisons qui pouvaient alors expliquer ce gisement : c'est celui du temple qui marquait son retour dans Angkor (*supra*, pp. 201 sv.).

Pour la triade méridionale du second étage, à la tour centrale 26 nous retrouvons Rājendradeva. Ce peut être encore Rājendravarman comme protecteur d'un de ses brahmanes dont la statue se dresse là. Mais c'est bien plus probablement Indravarman, fondateur de la grande tradition angkorienne. Ceci est assuré par la tour latérale Ouest 27 où Indradeva protège Indradevī (et sans doute Indravarman lui-même). Dans la tour latérale Est 27, Sūryarājeśvara domine Sūryarājeśvarī, très probablement l'épouse de Sūryavarman II. La présence de ce roi, ici, peut répondre au gisement d'Angkor Vat. Si la reine est bien normalement à gauche avec la Prajñā, son époux doit la flanquer, ou encore avoir trouvé place dans la tour centrale 26. En tout cas il est virtuellement présent. Cette restitution est recoupée par le troisième étage : dans la tour médiane Sud règne Indradeva et Indradevī, au-dessus d'Indravarman et sa *śakti*. La chapelle latérale 4 *bis* est muette ; mais la chapelle 3 *bis* abrite, cas unique ici, une forme personnalisée le K.A.Ś. Kambujendra, au-dessus donc de Sūryavarman II et dans la direction d'Angkor Vat. Que le dieu de ce temple vishnouite ait été précisément Hari Kambujendra, tout permet dès lors de le penser. Enfin au premier étage une seule chapelle de la triade est inscrite : celle de l'Ouest, E. Or dans le prolongement d'Indravarman et en tout cas de son épouse, elle enferme les dieux de Bakhèng, de Bakong, de Preah Kô, de Lolei, avec leurs formes particulières associées de Thkval et de Utpanna.

Au Sud-Est nous ne disposons que des inscriptions de deux tours du second étage. Dans la tour 38 au Nord, Jayavīreśvara, protecteur d'une Vīralakṣmī qui doit être l'épouse de Sūryavarman Ier, serait lui un Śiva honoré par cette reine. Vīralakṣmī n'apparaît ici que comme ancêtre d'un roi qui n'est pas nommé. On y ajouta un Rājendreśvara qui doit être un général de Sūryavarman Ier, et une Kīrtilakṣmī, inconnue. En tout cas ces reines sont dans la tour de la Prajñāpāramitā. Dans la tour latérale 10 au Sud, sous l'influence de Lokeśvara, Bāhuvīradeva et °-īśvara, deux membres d'une triade certainement complétée par une °-īśvarī, restent énigmatiques. L'ensemble de ces données et les règles déjà dégagées, permettent de restituer dans la tour centrale 39 Sūryavarman Ier lui-même à l'ombre de son protecteur. Mais je ne vois pas en quoi le Brahmendradeva de la tour 3 du massif central qui règne sur cet orient, est en relation avec ces rois et ces familles ?

LE BAYON COMME *YANTRA*

Ce résumé permet de restituer avec quelque certitude des schémas directeurs qui éclairent le rôle du temple. Le Bayon est un *maṇḍala* comme l'affirment le plan de son troisième et de son second étages, la distribution en triades de ses tours et pavillons et leur déboîtage homothétique sur chacun des orients, comme le confirment encore ses inscriptions et partie des scènes sculptées sur les frontons ou les linteaux.

Ce *maṇḍala* est très certainement bouddhique, encore que sur ce point ses textes soient peu éloquents : mais la statue de la cella centrale, suffisamment de scènes sculptées, les tours à visages l'attestent, et ce que nous savons par ailleurs du règne de Jayavarman VII l'assure. Dans chaque triade, le Bouddha — ou un bouddha, ou un bodhisattva — règne au centre, flanqué à sa gauche par Prajñāpāramitā, à sa droite par Avalokiteśvara, éventuellement par d'autres parèdres. Ces triades sont, chacunes, régulièrement orientées vers l'extérieur, vers l'orient qu'elles commandent. Ceci résout certains des doutes que nous avions éprouvés plus haut pp. 193 sv. : les images du culte étaient de toute évidence disposées de même, c'est-à-dire face au fidèle venant de l'extérieur. On peut enfin ajouter qu'en règle générale les statues des morts consacrées au Bayon étaient, de préférence, placées sous l'égide d'une triade de divinités protectrices calquée sur le schéma bouddhique, et plus spécialement dressées dans la tour de Lokeśvara pour les hommes, dans celle de la Prajñāpāramitā pour les femmes.

Sous-jacente, et quoique recouverte et dissimulée par la conversion bouddhique, la trame brahmanique subsiste, ne serait-ce que parce qu'elle a régenté un passé qui est utilisé ici, et même accaparé un peu abusivement... Śiva règne donc au Nord, Viṣṇu à l'Ouest, Indra au Sud — associé au Bouddha — et aussi très probablement à l'Est — avec Vajrapāṇi et Brahmā ? — On y ajoutera, nommément désignés avec le Bhaiṣajyaguru à l'E.-N.-E. et dûment bouddhisés : Candravairocana et Sūryavairocana ; tout permet de les supposer encore symétriques, à l'E.-S.-E., Candra et Sūrya prenant ici et là, alternativement, la prééminence. Rappelons enfin que l'intitulé des chapelles étudié plus haut, pp. 101 sv. (et si l'on doit aller au-delà de la simple valeur lexicale de ces termes), permet en outre de placer Īśāna au N.-E., Agni au S.-E., Nirṛti au S.-W. et Vāyu au N.-W. : fig. B.

L'action de ces grands dieux est en quelque sorte renforcée par un certain nombre de divinités, quelque peu de circonstance : le Dieu de la Royauté, celui de la Victoire, la déesse de la Terre, etc. A partir du massif central leur influence s'étend sur chaque niveau selon l'orient approprié, et globalement sur tous les éléments qui ressortissent à leur puissance tutélaire. Sur ce point les recoupements sont suffisamment précis pour dire maintenant que les chapelles intermédiaires se regroupent par paire et de part et d'autre des orients majeurs. Enfin un certain nombre de divinités, liées cette fois à l'histoire khmère et disposées en direction de leurs gisements géographiques ou de leurs secteurs d'influence, étendent leur protection sur les personnages historiques dont ils sont les éponymes, ou qui les ont instaurés et honorés.

En bref, en plus de leur valeur globale et traditionnelle les dieux sont investis, au Bayon, d'une mission très concrète et locale. Il y a tout d'abord celle de la conversion, ou de la salvation bouddhique du pays, de ses dieux du sol, de toutes ses énergies passées afin de les libérer de l'enchaînement des désirs qui les avaient acculées à l'échec. C'est de toute évidence une fonction essentielle, peut-être le rôle même du Bayon : nous y reviendrons dans nos conclusions.

Simultanément, utilisant et justifiant cette conversion au bouddhisme, le Bayon est destiné à légitimer le pouvoir royal, à le manifester de façon éclatante, enfin à libérer le roi, ses parents, ses serviteurs du cycle des réincarnations.

La fonction « légitimatrice » est éminente car doublement marquée : à la fois au sens étroit par les prétentions dynastiques, et au sens large par l'utilisation des grands « précédents ». Ainsi tout l'hémisphère septentrional est consacré aux ancêtres, fussent-ils aussi éloignés (et problématiques...) que Bhavavarman Ier (exaltés d'autant plus qu'ils étaient, précisément, très théoriques), ainsi qu'aux reines, seul chaînon un peu consistant, puis renforcé par la protection de divinités telles que Mahendreśvarī, etc.[1].

La justification de l'entreprise de Jayavarman VII est fondée, sur les orients majeurs, par des parallèles éloquents avec ses grands prédécesseurs. Sur l'axe méridional, sous la double tutelle d'Indra et du Bouddha, il honore Indravarman véritable fondateur de la royauté angkorienne ; sur l'axe occidental sous l'égide de Viṣṇu, c'est Rājendravarman renforcé par le « Dieu qui est la royauté », et « le Dieu qui est la Victoire »[2]. Sont encore évoqués Sūryavarman Ier restaurateur du pouvoir dans Angkor; Dharaṇīndravarman Ier avec Jayavarman VI, fondateurs de la dynastie de Mahīdharapura; Sūryavarman II qui prit lui aussi le pouvoir de force (de plus parent de Jayavarman VII) ; enfin que les sacrificateurs royaux, les généraux, etc. Le thème est bien entendu accentué sur l'axe septentrional, où sont évoqués les « ancêtres » royaux de Jayavarman VII. Tout permet donc de supposer sur l'axe oriental, au foyer de cette percée solaire qui résume tout son œuvre, Jayavarman VII lui-même encadré précisément par ses ancêtres maternels et ses reines.

Ce réseau de forces est détaillé et « personnalisé » sur les orients secondaires où ces mêmes personnages sont repris, entourés des leurs, toujours sous la protection de leurs dieux éponymes et tutélaires, mais cette fois pour eux-mêmes et non plus en tant qu'entités exemplaires. C'est le cas au Nord-Ouest où siège Dharaṇīndravarman Ier et les siens, ancêtre direct de Jayavarman VII. Au Sud-Ouest, protégé par Vīreśvara on retrouve Rājendravarman. Au Sud signalons à côté d'Indravarman la présence très normale de Sūryavarman II, lui aussi parent de notre souverain. Enfin au Sud-Est c'est Sūryavarman Ier qui apparaît, peut-être plus spécialement célébré ici parce que bouddhiste, s'il le fût. Le système est donc cohérent et prend maintenant pour nous toute sa signification.

Il est remarquable que sur deux orients majeurs, au moins, la priorité ait été donnée à des souverains étrangers à la famille du roi : Indravarman et Rājendravarman. On aurait pu exalter Jayavarman VI, fondateur de la dynastie de Mahīdharapura au moins autant que Dharaṇīndravarman Ier, ou encore Sūryavarman II roi majestueux s'il en fût, tous deux parents de Jayavarman VII (Il est vrai que Sūryavarman II arracha le pouvoir à Dharaṇīndravarman Ier, et que cela était peut-être considéré comme un fâcheux exemple...). Certes ces deux souverains apparaissent, mais en position secondaire.

Nous voyons bien des raisons à ce choix : Indravarman est le vrai fondateur du pouvoir angkorien et Rājendravarman est, peut-être, célébré ici comme vainqueur des Chams (*supra*, pp. 201 sv.). Cela prouverait qu'aux yeux de Jayavarman VII, au moins, un grand exemple suivi — et surpassé... — était plus significatif qu'un grand ancêtre. Peut-être aussi ai-je tendance à donner trop d'importance à la lignée. L'*abhiṣeka* fait un roi (après sa prise de pouvoir...) aussi sûrement qu'un héritage, et aussi le brahmane qui l'administre : Divākarapaṇḍita en est un exemple illustre. De toute façon il est certain qu'une justification, par les femmes, fût-elle *a posteriori*, suffisait. Elle était toujours facile à provoquer : un mariage avec une veuve ou une fille y pourvoyait. Ce fut presque une règle pour les rois d'Angkor qui durent leur trône à leur seule valeur. Mais il n'est pas exclu que dans une atmosphère bouddhique, la vertu constituât

(1) J'ai dit plus haut pp. 182, 210 sv., le rôle particulier qu'a pu, à certains égards, jouer la lignée féminine. Et si je ne partage pas toutes les idées de Mme Porée-Maspero sur ce point, je pense que cette question doit être reposée car elle est certainement importante. Voir E. Porée-Maspero, *Nouvelle étude sur la Nāgī Somā*, *JA*, 1950, CCXXXVIII, p. 237 ; *contra*, Cœdès, *Les règles de la Succession royale dans l'ancien Cambodge*. *BSEI*, 1951, XXVI, pp. 117-130, dont les critiques dévastatrices font justice. L'étude devra être reprise en s'inspirant du magistral travail de R. Lingat, *Les Règles du droit matrimonial en Asie du Sud-Est*. Saigon et Paris, EFEO, 1955.

(2) Ce choix est remarquable, de même que le fait de passer Jayavarman II sous silence. Ainsi encore l'élection de tel guru ou pandit ou général nous surprend souvent, et ne correspond pas à l'idée que nous nous faisons de leur rôle par rapport à d'autres, qui nous paraissent plus importants (sans doute parce que nous ne connaissons ces derniers que par leurs propres inscriptions). Il faudra procéder à une étude approfondie de l'histoire telle que Jayavarman VII la concevait.

finalement un titre aussi notoire que la naissance. En tout cas ceci nous fait mieux sentir la fonction du Bayon « légitimateur », et sans doute son urgence[1].

Perpétuation du pouvoir royal, le Bayon en est aussi — surtout — sa réaffirmation au bénéfice de Jayavarman VII. Cela tout spécialement par le dispositif très remarquable des chapelles du premier étage qui, sous cette forme au moins, paraissent une création du règne. Elles réunissent sous l'égide et au pied du roi, selon une répartition géographique concrète, les dieux du sol de l'empire. Elles les échelonnent au long de l'itinéraire de sa conquête du pouvoir, en insistant sur son couronnement qui en fut le zénith. De plus le choix des dieux et des sanctuaires régionaux s'est porté, de préférence, sur ceux qui furent fondés ou honorés par les prédécesseurs exemplaires et ses propres ancêtres, selon ce schéma constant de l'utilisation et de la réappropriation simultanée du passé. En bref, la geste de Jayavarman VII veut être aussi la synthèse de tout le passé khmer.

La justification, et l'exaltation du règne sont encore acquises, très concrètement par la vie du roi racontée en images et centrée essentiellement sur sa grande entreprise : la libération du pays des forces des ténèbres et du mal : les Chams, puis leur extermination finale. Cette mission libératrice est, me semble-t-il, subtilement calquée sur la geste de Rāma. Les Bhaiṣajyaguru de chaque province, honorés également dans les chapelles, évoquent enfin la grande manifestation de piété bouddhique du souverain : ses hôpitaux, pour lesquels il n'a jamais manqué de marquer sa sollicitude comme son orgueil : leurs édits inlassablement répétés constituent, à eux seuls, le groupe le plus important de textes que l'on puisse attribuer à un roi khmer...

Si ancêtres et prédécesseurs sont honorés (utilisés ?) en tant que précurseurs, ils trouvent également leur récompense en se voyant, avec le roi lui-même et sous forme des statues de gloire, associés si ce n'est à une « divinisation », du moins à une œuvre éminemment pieuse qui marque l'accomplissement de leur destinée — de leur *dharma* comme de leur *karma* — et leur permettra de renaître au paradis qu'ils ambitionnaient. Ce rôle de temple funéraire fut certainement aussi celui du Bayon, et sans doute au premier chef pour Jayavarman VII lui-même. Ce n'est peut-être que son aspect ultime, sa dernière fonction dans sa « vie de temple », qui nous semble suivre la trame de celle des hommes.

Il est plus que probable — les inscriptions rajoutées le prouvent — que ce privilège fut élargi après la mort du souverain (et peut-être au-delà de ses intentions ?). Des personnages s'y sont glissés dont rien, dans l'état actuel de nos connaissances du moins, ne prouve qu'ils pouvaient normalement y prétendre. Il n'en est pas moins évident que c'était un rôle prévu pour le Bayon, au moins dans son dernier état voulu par Jayavarman VII. Son tracé directeur repose sur une répartition systématique des divinités éponymes, qui a seul permis ces glorifications. Sinon, il faudrait admettre qu'après la mort du roi seuls les personnages qui se trouvaient, par hasard, avoir un nom déjà représenté par une divinité tutélaire au Bayon, ont pu y installer les statues de leurs ancêtres ou d'eux-mêmes en vue de leur libération. C'est évidemment moins que probable.

Qu'il y ait eu donc abus, voire distorsion soit : mais cela n'a pu se produire que dans la mesure où la structure primitive s'y prêtait. Plus difficile est de déterminer si cette libération est uniquement bouddhique, voire seulement possible pour les bouddhistes, si elle n'a profité qu'aux contemporains du temple et à ses utilisateurs ultérieurs, ou si elle a pu s'étendre « rétroactivement » aux prédécesseurs. Nous y reviendrons en tentant de préciser le bouddhisme de cette époque.

L'ensemble de ces fonctions, complexes mais cohérentes et très systématiquement exprimées par le Bayon, sa structure, ses textes, certainement ses idoles et ses reliefs, nous amène finalement à le considérer peut-être davantage comme un *yantra* que comme un *maṇḍala*.

Certes le *maṇḍala*, en tant qu'il exprime l'ordre universel régi par les dieux, est un acte efficient par lui-même. Support de la méditation il agit en affirmant et assurant, précisément, l'univers. Dans la mesure même où le Bayon est un « condensé » du royaume, c'est très concrètement un *maṇḍala*. Car pour les Khmers dire qu'un temple-montagne était un *maṇḍala*, c'était probablement émettre une tautologie... Nous avons vu plus haut, p. 232, une stance remarquable de la stèle de Prè Rup assimilant le cercle de l'empire à la double courbe dessinée par un arc et sa corde, tendus par le bras royal. On pourrait multiplier indéfiniment

(1) *Supra*, pp. 140 sv., 153.

de telles citations. La Surface d'en-bas est le cercle dont le roi est le foyer : le *bhūmimaṇḍala*, ou encore l'aire circulaire dessinée par tous ses sujets : *prakṛtimaṇḍala*[2]. Les rois sont des *maṇḍalin balacakravartin*[3] et la terre de Kambu, le cercle tracé par les sept éléments de sa puissance[4].

Mais l'efficacité — et je risquerais presque : l'utilitarisme... — du Bayon est sa nuance dominante, au niveau royal et historique — terrestre — du moins. C'est donc aussi, voire surtout un *yantra* : un moyen, une machine — au sens que le XVIIIe siècle donnait à ce terme, et dont l'usage théâtral n'est pas pour déplaire quand on songe à la composition plastique de cet étonnant monument —. Par son ampleur, sa solennité, son poids, le Bayon fonde dans tous les domaines, et maintient Jayavarman VII roi d'un Cambodge restauré par lui, réincarné en lui, sauvé grâce à lui.

Le Bayon est donc, comme tout temple khmer, ce qu'est l'autel védique constitué par tous les éléments de la nature. C'est Prajāpati, ou le Puruṣa : disons ici, étant donné notre contexte bouddhique : le Mahāpuruṣa (Nous veillerons plus loin à nuancer sa « réalité » en fonction de ce contexte). Sa construction fut le sacrifice solennel par lequel le roi a pu assurer la continuité, la stabilité, la prospérité, la rédemption de son empire.

Il faut dès lors serrer le sens des deux termes que nous venons d'utiliser. Un *maṇḍala* est une figuration, comme tel un guide de la méditation C'est en quelque sorte un aspect passif, la leçon apprise de la science divine, un aspect signifié. C'est le cas du Bayon en tant que *maṇḍala*, qui résume toute la civilisation dont il hérite et qu'il perpétue. Un *yantra* est un sacrifice, un acte préhensif par lequel le célébrant recrée autour de lui l'ordre universel, afin de manifester sa connaissance et pour en prendre possession — ou pour s'en libérer —. Le temple est de même, à une échelle colossale, un *yantra*, le sacrifice par lequel le roi agit sur le passé, le présent et le futur. Grâce à cette montagne de pierre il transfixe la réalité pour l'ordonner, et donc l'immobiliser en un cercle parfait. Cela à une échelle colossale : le Bayon ne le cède qu'à Angkor Vat et au Baphuon ; et sous une forme étonnante — sans doute sur ce point le Bayon ne le cède-t-il à rien. Mais avec quel succès ?

Je ne puis laisser de trouver dans la maladresse, les hésitations qu'avoue ce temple, l'expression d'une quête fascinante. Il n'est pas jusqu'aux multiples pierres en réemploi qui ne révèlent les efforts du roi pour ressaisir tout ce qui avait été avant lui, et qui disparaissait...

Fût-il d'ailleurs vraiment seul dans cette tentative ? J'ai toujours été frappé par le nombre exceptionnel de graffiti que l'on trouve, en les démontant, sur les blocs des monuments de cette époque. Il faut faire la part de la hâte maladroite : les pierres ont été mises en œuvre presque telles qu'elles parvenaient des carrières. Ces textes furent donc peut-être aussi nombreux avant la fin du XIIe siècle, mais ils ont disparu dans la plupart des cas du fait d'une retaille puis d'un dressage beaucoup plus soigné. Nombre d'entre eux sont de simples indications techniques : date et lieu de livraison, et d'extraction ; indication de qualité. Mais on y relève également ce qui paraît être des noms propres. Ce pourraient être, certes, aussi des « notes de service » désignant tel maître d'œuvre. Mais ne doit-on pas y voir le nom d'un humble ouvrier, s'associant ainsi, grâce à la pierre qu'il a façonnée, au grand œuvre ? C'est un procédé constant en Asie (et ailleurs) : il aurait été, à cette époque, plus que jamais en faveur...

*
* *

Nous ne pouvons conclure ce passage consacré à un parallèle entre le Bayon et un *yantra* sans rappeler que des *yantra* ont été découverts au Cambodge. On connaît surtout celui de Bat Chum, identifié et publié par G. Cœdès[5]. Il est d'autant plus intéressant qu'il s'agit d'un sanctuaire bouddhique. Il est réparti sur quarante-neuf cases soit à partir du centre en trois séries de huit, seize et vingt-quatre cases. Les rapports avec le schéma de base du Bayon est évident. Je n'ai pas été en mesure cependant de les préciser davantage,

(1) Pr. Beng Vîen, K 872 ; *IC*, V, p. 97.
(2) Pr. Kôk, K 339 ; *IC*, V, p. 164.
(3) Aux termes mêmes du *Saddharmapuṇḍarīka*, *ap.* Burnouf, p. 307 ; en fait *maṇḍala* et *cakra* frôlent, ici, le pléonasme...
(4) St. de Tuk Cha, K 702 ; *IC*, V, pp. 226. *Mondol* [*maṇḍal*] en kh. moderne désigne toujours un « cercle » administratif, une province ; cf. S. Lewitz, *Toponymie...*, *op. cit.*, *BE*, 1967, LIII, 2, p. 408.
(5) G. Cœdès, *Un* yantra *récemment découvert à Angkor*, *JA*, 1952, CCXL, 2, pp. 465-478.

et par exemple en trouvant des correspondances entre les lettres gravées du *yantra* de Bat Chum et les dieux du Bayon.

Ceci nous fonde à soupçonner de telles sources pour le Bayon, puisqu'on les trouve mises en œuvre dès le xe siècle. De plus, j'ai trouvé au prasat Kravan quelques dalles provenant d'un dispositif identique, malheureusement trop détruites pour être identifié.

BA YANTRA.

Pour en finir avec ces thèmes de recherches, il me reste à évoquer celui qu'offre le nom même de Bayon.

De l'appellation ancienne nous ne savons rien : aucune inscription ne la révèle. George Cœdès a relevé à la stance XC de la grande stèle du Phimeanakas, le terme de Madhyādri[1]. Que le Bayon ait été le « Roc central », le Vnaṃ kantal, succédant en cela à tous les temples-montagnes précédents, nul doute[2]. Mais est-ce son nom, ou une appellation · nous n'en pouvons décider faute de recoupement. Le même auteur a également songé à Vaijayanta[3]. Dans la littérature indienne c'est le nom d'une bannière et aussi d'un palais d'Indra, d'une montagne (dans la tradition jaïn du moins), ou encore d'une guirlande auspicieuse de la victoire. A tous ces titres le terme a pu désigner le Bayon, mais aucun recoupement ne l'assure. Mme S. Lewitz semble avoir voulu suivre cette leçon en ajoutant que dans le *Lpoek Nagarvatt*, récit moderne sur l'édification d'Angkor, Indra envoie Braḥ Bisnukar (Viśvakarman) pour bâtir le Braḥ Ketumālā, nommé encore Vejayantaratna ou Devavejayanta. Et elle suggère une séquence Vejayanta > Veyant > Bayon[4]. Outre qu'il s'agirait, à suivre ce texte, d'un nom d'Angkor Vat, j'avoue demeurer un peu sceptique devant cette résolution phonétique.

G. Cœdès a encore cherché du côté du nom posthume du roi. Celui-ci est donné par un texte de Banteay Srey[5] : c'est Mahāparamasaugata. En étudiant les ermitages bouddhiques de Yaśovarman, notre auteur remarquait que l'ancien Saugatāśrama semblait centré sur l'actuel Tep Pranam, où de plus fut trouvée une des stèles érigées primitivement par Yaśovarman autour du Yaśodharataṭāka, sans doute celle provenant du prasat Ong Mong[6]. Je suis tenté pour ma part, à la suite des fouilles récentes autour du Roi lépreux (*supra*, pp. 128 sv.), de situer là un vaste monastère bouddhique fondé, dans le premier état reconnu par nos travaux, sous Jayavarman VII ou peu après, et en liaison précisément avec la terrasse du Roi lépreux. Plus tard ce monastère, remanié puis étendu, fut d'ailleurs à l'origine de la démolition de l'aile septentrionale du Roi lépreux. L'ampleur des travaux, ces adjonctions attestent l'importance de cet ensemble. Qu'il ait été construit à la mémoire du roi, là même où nous voyons le Mèn et dans les Preah Pithu des monuments commémorant les grandes crémations (*supra*, pp. 202, 236), cela n'aurait rien de surprenant. Parce qu'il aurait recouvert un ancien *āśrama* bouddhique portant le même nom que celui qui entra en composition dans l'appellation posthume de Jayavarman VII, on aurait enfin apporté là une des stèles antiques contenant ce nom. Tout cela est assez cohérent, mais ne nous donne pas le nom du Bayon, ou tout au plus servirait à restituer son nom en tant que temple funéraire, qui aurait alors inclus le nom posthume du roi ?

Quel qu'ait été le nom ancien le nom moderne, lui, ne fait pas de doute : Ba Yon [Ba yant(r)] : « Le Mont (qui est) un *yantra* ». Tous les lexicographes en tombent d'acord, depuis Tandart (s.v. Bayon, et *yant*) jusqu'aux dictionnaires modernes, suivant sur ce point le *Vacanānukram Khmer*[7]. François Martini a magistralement dégagé la valeur de *Ba*, préfixé aux temples-montagnes et soulignant leur caractère « masculin »[8]. Nous avons donc ici le Mont, le Roc — je risquerais volontiers, en songeant aux origines les

(1) *IC*, II, p. 161.

(2) Et on ne peut laisser de rappeler que c'est l'application — un peu hâtive — de cette appellation au Bayon qui fut l'origine de sa confusion avec le Bakhèng...

(3) CŒDÈS, *La Date du Baphuon*, *BE*, XXXI, 1-2, p. 23, n. 1.

(4) *Toponymie...*, *op. cit.*, *BE*, 1967, LIII, 2, p. 425, n. 3.

(5) L. FINOT, *Le Temple d'Iśvarapura*, I, p. 91, n. 2.

(6) CŒDÈS, *A le recherche du Yaśodharāśrama*, *BE*, XXXII, p. 111, n. 1, et *infra*, pp. .

(7) Voir en dernier S. LEVITZ, *La Toponymie khmère*, *BE*, 1967, LIII, 2, p. 425, n. 1.

(8) F. MARTINI, *De la signification de* Ba *et* Me *affixés aux noms des Monuments khmers*, *BE*, 1951, XLIV, 1, p. 207.

plus anciennes du terme « l'Os de la Terre ». — qui est façonné, ordonné comme un *yantra*. C'est très exactement ce que nous venons de voir.

Nous ignorons l'ancienneté du terme qui n'est attesté, pour autant que je sache, que depuis le siècle dernier. Est-ce une survivance de l'ancien nom indigène, ou du moins une paraphrase du sens de ce dernier ? Est-ce une interprétation plus récente ? Même dans ce dernier cas, admis que le *yantra* est devenu surtout dans le Cambodge moderne un diagramme magique servant à la divination[1], cette description du temple par son nom est trop proche de la réalité pour que nous fassions fi de la coïncidence. En fait peu de temple angkorien sont aussi heureusement désignés que le Ba Yon.

(1) Rien, d'ailleurs, n'interdit de soupçonner cette fonction pour le Bayon antique, s'il est bien une carte du Ciel comme je le suggérerai plus loin pp. 290 sv. Et il faudra, en tout cas, préciser les relations évidentes entre son schéma directeur, et celui des *yantra* astrologiques (et de certains tatouages qui en dérivent) khmers.

CHAPITRE XI

LE BAYON DANS L'HISTOIRE

Les limites de notre connaissance.

Avant de tirer quelques conclusions de nos recherches il me faut rappeler les limites de notre connaissance. Sur les soixante-sept tours, pavillons et chapelles du Bayon nous relevons trente-huit textes[1], soit sur la moitié seulement. Cette proportion n'est pas constante selon les étages : elle croît avec l'ascension. Au premier nous n'avons que cinq inscriptions pour douze chapelles, et une pour neuf pavillons ou tours. Au second, nous lisons quinze textes sur vingt-six tours ; au troisième, dix-sept inscriptions sur vingt tours et chapelles.

Ces textes sont loins d'être clairs. Ils énumèrent au moins cent-trois divinités, personnages ou familles[2]. Nous n'en avons cerné avec une raisonnable certitude que cinquante-huit, soit encore la moitié[3]. Nos identifications sont sujettes à caution, et trop souvent nous ne voyons pas la raison d'être de telle divinité à tel endroit. Nos lectures seraient-elles assurées nous ne savons pas, pour autant, ce que cette divinité, ou ce personnage historique représentaient exactement aux yeux de Jayavarman VII, et donc quelles pouvaient être leurs fonctions. Nous sommes à peu près sûr que même si les inscriptions font partie du plan primitif, elles ne désignent pas toujours nécessairement le dieu principal du sanctuaire, car celui-ci était connu et il suffisait de signaler les idoles placées ou rajoutées sous sa tutelle. Et nous avons la certitude que partie de ces divinités et surtout des personnages historiques, a été ajoutée après coup, sans nécessairement suivre la volonté du roi et le plan tracé par lui...

Avec la moitié de la moitié nous ne connaissons en gros que le quart des divinités actuellement nommées sur les sanctuaires du Bayon. C'est ce que recoupe une estimation du total possible. En se basant sur la moyenne de onze divinités nommées dans les chapelles, nous devrions avoir là au moins cent-trente-deux dieux du sol ; et en relevant la moyenne, fort constante, des dieux nommés sur les chapelles du premier, les tours du second et du troisième étages, nous pourrions avoir eu en tout, dans le Bayon, quelque deux-cent-treize divinités ; or nous n'avons retrouvé que cent-sept noms, et identifié cinquante-huit divinités... Même à supposer que par un hasard miraculeux nous possédions actuellement des textes sur tous les sanctuaires du Bayon, cela impliquerait à peu près automatiquement que tous ces textes furent rajoutés ; ils ne refléteraient donc qu'un état second, ou n...ième du temple et, du coup, nous ne saurions rien de l'ordonnance primitive...

Le bilan n'est sans doute pas aussi sombre que je me plais à le tracer. La densité des textes plus grande au second et surtout au troisième étage, les orientations dominantes et les correspondances décelées de niveau à niveau, les recoupements ainsi obtenus, les bas-reliefs enfin nous ont permis d'assurer raisonnablement

(1) Je ne tiens compte que des textes livrant au moins un nom identifiable.

(2) Et par les récapitulations des chapelles, nous savons qu'au moins cent-sept divinités étaient honorées dans les cinq chapelles inscrites...

(3) Je compte pour un seul personnage le groupe de la divinité tutélaire et son protégé, ou les triades en °-deva, °-īśvara, °-īśvarī, et le couple qu'elles protègent.

un certain nombre d'identifications et de proposer une interprétation cohérente, qui n'est probablement pas entièrement fausse. Essentiel à cet égard s'est révélé le plan du Bayon, sa réalité architecturale qui constitue finalement, avec ses inscriptions, notre source principale.

En contrepartie, sauf le bouddha central (déterminant il est vrai) et quelques bouddhas sous nâga de cet art qui s'y trouvent encore mais demeurent anonymes, nous ne savons rien des statues du Bayon Les frontons et linteaux ne sont guère plus éloquents, malgré le soin de M. B. Dagens. Sauf quelques scènes, le bouddhisme du Bayon n'est pas évident, ou en tout cas illustré de façon si générale qu'il est difficile à caractériser. Les frontons, qui seraient essentiels, ont tout particulièrement souffert des iconoclastes et du temps ; il sera sans doute possible d'en remonter une partie et ils pourront constituer, un jour, un corpus significatif.

Nous ne savons rien du rituel qui se déroulait dans le temple : trop souvent on oublie ce point. Les temples khmers sont remarquablement constants par leur architecture, ce qui n'implique pas que le culte qui s'y pratiquait était unique. Même au sein du brahmanisme nous savons bien qu'il n'en était rien : les inscriptions comme les reliefs montrent assez que les dieux et les rites différaient. A plus forte raison pour une autre religion même si, apparemment, la cella n'a pas changé. Rien ne distingue Bat Chum d'un autre temple en brique du milieu du xe siècle ; pourtant il est bouddhique. C'est d'ailleurs un problème que de savoir comment s'y déroulaient les cérémonies ? Il en est de même pour le Bayon : si son tracé directeur nous a paru révéler sa destination religieuse, nous ne savons pas comment les étroites cellas et les galeries pouvaient être adaptées au bouddhisme, et à quel bouddhisme d'ailleurs ?

Le Bayon, sans cesse recommencé.

Des modifications successives et profondes viennent encore singulièrement compliquer la tâche. Nous ne connaissons pas le parti primitif ; nous ignorons la chronologie absolue des changements intervenus ; nous ne savons pas ce qu'il faut attribuer en définitive à Jayavarman VII.

M. P. Stern a tenté de faire coïncider la première phase de construction du Bayon avec le début de la seconde phase de l'art de Jayavarman VII, pour lui placée sous le signe de Lokeśvara[1]. Du point de vue plastique la succession est certaine, mais l'apparition et le « culte » de Lokeśvara, non plus que sa « disparition » n'ont nullement été démontrés. Les Lokeśvara de cette période peuvent être aussi bien expliqués fonctionnellement, c'est-à-dire qu'ils auraient été disposés dans telle direction ou sur tel type de bâtiment ajouté à ce moment-là et pour marquer un développement, mais non automatiquement un culte nouveau.

Aucune analyse sérieuse ne permet, surtout, de dire que ces Lokeśvara sont seuls. Ils sont « seuls » sur les frontons, et c'est tout. Le Bouddha — et la Prajñāpāramitā — sont peut-être tout aussi présents au même moment dans ces mêmes sanctuaires sous forme de statues, et n'apparaîtront que plus tard sur les frontons ou les linteaux, ou n'y figureront pas du tout parce que ce n'est pas leur place. En fait cette « apparition », et ce « culte » de Lokeśvara seul seraient surprenants, surtout que nous savons maintenant que la triade Bouddha-Lokeśvara-Prajñāpāramitā semble bien être le signe même du bouddhisme de Jayavarman VII. Et précisément cette figure de Lokeśa sur les pavillons d'entrée d'une nouvelle enceinte qui vient englober les premières constructions de Jayavarman VII, n'est-elle pas le signe de la conversion de ce roi au bouddhisme, à tout le moins à un nouveau bouddhisme ? Ou encore la réappropriation bouddhique par le roi converti, de temples brahmaniques qu'il aurait édifié au début de son règne, ou d'édifices commencés par ses prédécesseurs (ou rivaux) ?

Je crois que le blocage de la base d'un sanctuaire, le recouvrement des escaliers et accès, l'entourage par une nouvelle enceinte marquent une modification importante : soit réappropriation, soit conversion de fonction et passage du culte régulier au culte funéraire. Le changement de bénéficiaire est certain à la Terrasse du Roi lépreux, je l'ai dit plus haut (pp. 128-30), et aussi sans doute à Koh Ker, au Palais royal d'Angkor Thom, au Baphuon. La vocation funéraire se manifeste probablement par le blocage de la tour centrale du Baphuon et la superposition d'une nouvelle chaussée sur colonnettes ; de même dans Angkor Vat par le dédoublement des échiffres d'entrées du pavillon IV Ouest, et par la chaussée sur colon-

(1) Sur ce point, voir Dagens, *Iconographie*, pp. 153-154.

nettes du troisième étage, sans parler des panneaux réservés pour sculpter la vie du roi. La conversion à un autre culte, outre bien sûr l'érection de nouvelles statues (voire l'action des iconoclastes), pourrait avoir été marquée par des procédés analogues, et par exemple l'enrobage dans une nouvelle enceinte.

Faute de chronologie absolue le problème reste posé en ce qui concerne le Bayon. La série (ou : partie) des modifications qu'on y relève peut marquer soit l'appropriation d'un temple antérieur, soit un changement de culte et donc la conversion du roi (ou plus modestement l'évolution du bouddhisme de Jayavarman VII), soit enfin le passage du culte royal au culte funéraire.

Contrairement à ce que l'on a dit jusqu'ici l'appropriation d'un temple antérieur n'est nullement à écarter : c'est un phénomène beaucoup plus courant qu'on ne le croit. Dans le cas particulier il serait très compréhensible qu'un des successeurs de Sūryavarman II aît implanté son temple-montagne près du Baphuon, où le cœur de la capitale se maintenait depuis un siècle et demi, et dont seul Angkor Vat s'était écarté. Et pour les mêmes raisons, puisque nous savons par les terrasses qu'il a également résidé là assez tôt dans son règne, Jayavarman VII serait venu réutiliser tout ou partie de cette fondation. On objecte généralement que les prédécesseurs du roi n'ont rien pu faire dans les temps agités qu'ils ont vécu[1]. Yaśovarman II a régné une quinzaine d'années, et Tribhuvanādityavarman douze. Durant ce quart de siècle nous ne relevons pas de trouble particulier sauf une prise de pouvoir hors des règles, mais ce n'est pas nouveau ; et les Chams semblent avoir commencé leurs attaques vers 1170 seulement. En fait il serait surprenant qu'entre 1150 et 1170 le Cambodge, qui venait de construire coup sur coup le Preah Khan de Kompong Svay, Beng Mealea, Angkor Vat entre autre, et même s'il était fatigué, se soit trouvé brusquement hors d'état de poursuivre. Il n'en fut rien, et nous le savons. Trois des Preah Pithu, le Preah Palilay primitif à Angkor Thom, peuvent être attribués à cette période, et ne sont pas des édifices négligeables ni les seuls de cette époque.

Il n'y a donc absolument rien d'impossible à imaginer Jayavarman VII utilisant un temple-montagne commencé avant lui. Pour cela il modifia le sanctuaire central, bloquant les angles du second étage, et encercla ce dernier par une galerie extérieure ; enfin il aurait enrobé les tours 12 à 15 et construit la galerie des bas-reliefs (pl. LXX de l'*Atlas*). En fait cet ensemble de travaux est l'exemple même de réappropriation d'un temple. Le seul argument contre serait que le fondateur du Bayon devait être bouddhiste puisque nous voyons que le troisième et le second étages ont été nécessairement construits en premier, et que leur parti révèle une volonté nouvelle : façonner un *stūpa* et un *maṇḍala* bouddhique de triades. Pour ce que nous savons de Yaśovarman II ou de Tribhuvanādityavarman, cela n'a rien d'impossible[2]. Et cette objection n'est pas décisive. Si l'on avait commencé là un temple-montagne classique, nécessairement inspiré d'Angkor Vat qui venait d'être achevé, les massifs élevés pouvaient permettre à peu de frais de passer au Bayon sous son aspect actuel. A partir d'une tour sanctuaire centrale avec quatre larges avant-corps et entourée d'une demi-galerie pourtournante — celle d'Angkor Vat —, il suffit de quelques rajouts ou retailles pour obtenir la cella centrale du Bayon et son couloir pourtournant (voir pl. LXX de l'*Atlas*, tracé en noir), cela même si la tour était déjà montée en partie. Il en est de même pour le second étage. Si celui-ci, toujours à l'image d'Angkor Vat, avait été prévu avec des entrées triples sur chaque face reliées par des passages couverts au niveau inférieur — les cloîtres cruciformes d'Angkor Vat — les massifs montés dans ce but permirent d'obtenir aisément la croix grecque redentée du Bayon.

Tout cela n'est qu'hypothèse, invérifiable sans un démontage de presque tout le Bayon. Mais ce n'est pas une mauvaise hypothèse de travail car elle explique mieux que les autres les profondes altérations apportées au temple, et cette volonté systématique de l'enrober, de l'emprisonner presque...

Si tout le temple est de Jayavarman VII, nous retrouvons nos trois variantes : blocage et recouvrement provoqués par la conversion au bouddhisme du roi durant son règne ; passage à la fonction funéraire ; enfin, l'une et l'autre raisons combinées.

Dans l'état actuel de nos recherches, je tendrais assez à voir le Bayon et la ville, fondés par Jayavarman VII très tôt dans son règne (sans exclure absolument une utilisation d'un noyau commencé

(1) Cœdès, *États hindouisés*, Paris, de Boccard, 1964 ; p. 317. L'auteur doit d'ailleurs corriger aussitôt son appréciation par sa n. 1. Il aurait dû également se souvenir qu'il fait régner Dharaṇīndravarman II, lui attribue peut-être Beng Mealea et partie du Preah Khan de Kompong Svay ; rien que de normal que de supposer Jayavarman VII achevant le temple-montagne commencé par son père...

(2) *Infra*, p. 258.

avant lui) ; les modifications apportées par la deuxième campagne (en bleu sur la pl. LXX de M. Dumarçay) et qui ont pour effet d'amorcer le *stūpa* central et le *maṇḍala*, correspondraient à la conversion, à tout le moins à un changement fondamental du bouddhisme royal, marqué au Preah Khan par l'enceinte IV. La troisième campagne (en rouge) serait à la fois le blocage et le recouvrement de tout le temple par les tours à visages, c'est-à-dire les Terres pures comme nous le proposerons. Ces mêmes travaux assurent la fonction funéraire toujours placée sous le signe du bouddhisme. Cette phase ultime aurait été commencée par le roi, qui n'aurait pas eu le temps de l'achever. La seule contradiction est celle que j'ai soulevée plus haut p. 130, et qui attribue aux chapelles du premier étage un rôle essentiel dans la fonction royale ; or elles sont venues en dernier et donc nécessairement durant la phase « funéraire » ?

Ces hésitations peuvent sembler superflues. Nous disposons d'une chronologie interne solide, et la seule difficulté est que nous ne pouvons pas la rapporter exactement aux dates du règne. Nous possédons ainsi une sorte de règle à calcul avec deux réglettes coulissantes que nous ne pouvons faire coïncider. S'il ne s'agissait que de cela, en effet, le problème serait secondaire. Seulement sur une règle à calcul les échelles des réglettes sont différentes, l'une étant exponentielle de l'autre, de telle sorte — et c'est le but de l'instrument — qu'en faisant correspondre une graduation d'une règle avec celle de l'autre, on obtient le produit dans les relations prévues. Or c'est une chose que de savoir si le Bayon reflète seulement les changements de goût d'un seul roi ; autre chose que d'y découvrir un temple-montagne commencé avant lui puis approprié et modifié ; autre chose encore que d'avoir un sanctuaire qui suit le *cursus* régulier des temples-montagnes et passe du culte central au culte funéraire ; autre chose enfin que de découvrir, dans une architecture, les modifications radicales entraînées par une conversion.

Pour le moment nous ne pouvons en décider. Et nous sommes contraints, dans ce flux continu qu'est le Bayon, de découper arbitrairement, à l'emporte-pièce, une section que nous attribuons à Jayavarman VII sans savoir si ses limites correspondent bien à la vie de ce roi, et sans être en mesure de la situer dans le contexte historique.

La survie du Bayon.

Bien évidemment cette incertitude est tout aussi gênante pour dater la fin des travaux de Jayavarman VII au Bayon. Nous avons eu sans cesse à affronter l'ambiguïté des inscriptions rajoutées et des personnages qu'elles consacraient, venus pour certains sans doute après la mort du roi s'insérer plus ou moins abusivement, et plus ou moins logiquement, dans la trame du *maṇḍala* primitif. Nous ne savons pas actuellement résoudre ce problème.

L'évolution ultérieure du Bayon serait importante à dégager. Qu'elle ait d'abord suivi le parti initial comme certains détails le donnent à penser[1], ou qu'elle ait marqué tout de suite un changement profond, elle peut être révélatrice du premier Bayon.

Comme G. Cœdès je crois pour ma part que le temple est devenu brahmanique dès le milieu du XIIe siècle[2], et qu'il l'est resté fort longtemps comme l'atteste certaines inscriptions (*supra*, pp. 93-94). Je pense également que les bas-reliefs du second étage[3] marquent cette transformation, car ils remontent en gros au milieu du XIIIe et seraient contemporains des derniers états des terrasses royales. Nous avons déjà eu l'occasion de dire comment leur répartition pourrait éventuellement éclairer celle des bas-reliefs du premier étage (*supra*, pp. 171 sv.). Il sera de toute façon nécessaire de les étudier en détail pour comprendre cette dernière phase de la vie du temple. Quant au retour du bouddhisme il peut s'être produit au XIVe ou au XVe siècle, mais nous n'en avons pas la moindre preuve[4]. Tout aussi bien peut-on le faire

(1) Dagens, *Iconographie*, p. 155.
(2) Cœdès, *États hindouisés*, pp. 382-85.
(3) Que je considère comme homogènes, jusqu'à preuve du contraire.
(4) *Contra* : Dagens, *Iconographie*, p. 157. Les seules indications sont données par les chroniques et comme L. P. Briggs, je tiens celles-ci pour remaniées. Cœdès, *États hindouisés*, pp. 425-26 ; B. P. Groslier, *Le Cambodge au XVIe siècle*, Paris, Presses universitaires, 1958, pp. 10 sv. De plus rien ne prouve qu'ils utilisèrent le Bayon. La désuétude dans laquelle étaient tombés Angkor Vat et le Baphuon dès la fin du XIIIe, auxquels Tcheou Ta-kouan ne consacre qu'une phrase en passant, est remarquable ; et ce qu'il dit du Bayon est fort court. Tout ce que nous savons archéologiquement est que du XIIIe au XVe les rois habitèrent au Palais royal, qu'ils remanièrent sensiblement ses abords, alors qu'on n'enregistre plus aucuns travaux au Bayon.

remonter au XVIe siècle, avec la réoccupation d'Angkor et sa reconversion au bouddhisme des Thera, depuis Angkor Vat jusqu'à la construction des grands bouddhas couchés du Bakhèng et du Baphuon.

La survie du Bayon ne se limite pas, d'ailleurs, à ce qu'on a pu faire concrètement pour l'utiliser lui-même : elle est tout aussi bien dans les idées qu'il a pu susciter, dans le modèle qu'il aurait fourni. Or je crois que l'on trouverait en grande partie le Bayon à l'origine des sanctuaires bouddhiques royaux thaïs. Et l'un de ses successeurs les plus directs dans son rôle, dans ses dispositions architecturales (jusques et y compris ses états successifs), dans ses divinités bouddhiques elles-mêmes pourrait bien être le That Luang de Vieng Chan. Nous aurons l'occasion de retrouver le Bayon à l'origine de certaines formes khmères modernes, en abordant plus loin les tours à visages.

Corollairement, le rôle de Jayavarman VII comme modèle de roi bouddhique n'aurait-il pas été considérable ? J'ai dit plus haut qu'on peut le soupçonner d'avoir inspiré, en partie, dans le *Reamker* la transformation de Rāma en bodhisattva. Si la légende du Roi lépreux, non certes à l'origine puisque nous connaissons ses sources indiennes, mais dans son succès au Cambodge, a quelque fondement historique, le héros le plus vraisemblable de cette fixation est notre roi. Ne serait-ce que parce que la seule figuration connue de cette tradition, se trouve précisément sur la face orientale du second étage du Bayon. Et l'on a depuis longtemps avec V. Goloubev et G. Cœdès formulé cette hypothèse pour expliquer la conversion de Jayavarman VII au bouddhisme, et surtout sa prédilection pour ses hôpitaux.

Peut-on douter, d'ailleurs, qu'un tel roi qui le premier affirma le bouddhisme comme religion universelle dans Angkor, même si son bouddhisme particulier fût par la suite répudié, aît laissé de jouer un rôle important dans la tradition du Cambodge, du Siam et du Laos devenus bouddhiques ? Si je ne crois guère à l'interprétation historique que tira G. Cœdès, pour dater la mort du roi, de la grande inscription de Lü T'ai[1], par contre je le suis entièrement quand il voit dans ce texte qui lamente la disparition des grands maîtres de *dharma*, un écho, — le premier ? — de la légende en cours de formation[2]. En contrepartie il semble qu'il aît fallu l'Orientalisme pour ressusciter Jayavarman VII dans le Cambodge moderne ? Ce ne sera pas la moindre contradiction de son histoire...

Le Bayon, centre d'Angkor.

A ces insuffisances de la critique interne pour déchiffrer ce palimpseste qu'est le Bayon, il faudrait remédier par les ressources de la critique externe. Le Bayon est le Mont central d'un immense complexe édifié par le roi, qu'il résume et domine sans doute, mais qui n'en peut être séparé pourtant.

Et tout d'abord le Bayon ne saurait être isolé d'Angkor Thom. Ne serait-ce que parce que, actuellement, seules les inscriptions des prasat Chrung permettent de l'attribuer à Jayavarman VII... On aura déjà deviné que dans mon interprétation du Bayon sous le double aspect d'un *maṇḍala* et d'un *yantra*, je suivais une démarche parallèle à celle qui permit de lire Borobudur[3]. Or de même qu'on ne peut situer ce temple sans tenir compte des candi Pavon et Mendut, on ne saurait déchiffrer le Bayon sans l'étudier dans le réseau des autres temples angkoriens de Jayavarman VII.

Pour commencer il faut très certainement le grouper avec Preah Khan et Tâ Prohm comme la première des grandes triades Bouddha-Lokeśvara-Prajñāpāramitā qui sont le signe du règne[4]. Ensuite il faudra rechercher à quelle géographie religieuse répondent les autres constructions du roi à travers le pays et en relation avec son centre mystique.

Fondamentale sur ce point sera, précisément, la définition de « pays », la distinction entre les temples de la capitale : *nagara* (Angkor Thom, ou mieux ce qui va devenir Angkor Thom pour nous...) et la contrée,

(1) G. Cœdès, *L'année du Lièvre 1219 A.D.*, *India Antiqua* (Mélanges P. Vogel), La Haye, Brill, 1947, p. 83.

(2) Et voir plus bas, pp. 271, 273.

(3) Si je n'ai pas cherché à formuler plus clairement ce parallèle c'est à cause du hiatus chronologique. Voir surtout Poerbatjaraka, *Het Borobudur Problem. Bij. T.L.V.*, 1925, 81, pp. 523-87 ; Van Erp, *Bouwkundige beschrijving van den Barabuḍur*, A.O.I., III. La Haye, 1931, pp. 18 sv., et Stutterheim, *Is Tjandi Boroeboeḍoer een maṇḍala? Jâwâ*, 1933, XIII, pp. 233-37, et *supra*, p. 239-40.

(4) Là encore on devra étudier ce système en parallèle avec la triade du Mendut : Bouddha, Padmapāṇi et Vajrapāṇi, formant le *garbhadhātu* au centre des huit *śmasāna*. Après Krom et Moens, voir le dernier état dans Pott, *Yoga and Yantra*, pp. 118-121.

si l'on veut encore l'opposition *Urbs/rus*. Nous avons certainement tendance à considérer comme appartenant à « Angkor » telle que nous la constituons maintenant plus ou moins inconsciemment, des temples et les agglomérations les entourant qui devaient être en réalité aux yeux des Khmers, le « pays ». Il en résulte que nous avons peut-être cherché fort loin des sanctuaires ou des villes mentionnés dans les chapelles du Bayon, qui seraient à proximité. De toute façon la géographie régionale historique du Cambodge doit être dessinée.

Simultanément il nous faudra esquisser une géographie mystique. Nous savons maintenant que les grandes compositions à travers le pays ne sont pas un fait nouveau dû à Jayavarman VII. Le Preah Khan de Kompong Svay relié par une chaussée bordée de temples d'étapes à Beng Mealea et Angkor Vat, entre autres, nous donne au moins un premier — et éclatant — exemple.

Il est certain que Jayavarman VII a repris ce système et ses *dharmaśālā* n'en sont qu'une copie. Le Bayon regroupe sur son seul hémisphère septentrional les parents du roi et les temples qui leurs furent consacrés. Il faut situer cela sur le terrain ainsi que les fondations du roi qui matérialisaient, dans chaque centre, la triade mystique que le Bayon dresse au cœur du pays. J'ai dit également que Jayavarman VII avait érigé dans les sanctuaires des grands prédécesseurs qu'il évoquait au Bayon : Bakong, Angkor Vat, etc. des statues marquant le rôle qu'il leur attribuait. Celles-ci devront être, bien entendu, recensées.

La succesion chronologique exacte de ces travaux n'est nullement indifférente. Déjà M. P. Stern a justement attiré l'attention sur le rythme qui semble présider aux fondations royales[1]. Je préférerais, pour ma part, parler d'enchaînement, et j'ai dégagé la nécessité matérielle de commencer par les travaux d'hydraulique[2] ; j'y reviendrai d'ailleurs plus bas. En outre et à la suite de G. Cœdès, j'ajouterai dans la vie du temple central deux phases au moins, qui le font d'abord utiliser comme autel du culte royal, puis comme temple funéraire.

Cette périodisation est nécessaire pour comprendre le Bayon. Nous voyons d'abord Jayavarman VII fonder Tâ Prohm, à la fois temple de sa lignée maternelle (source principale de ses droits au trône) et maquette exacte du sanctuaire central de Preah Khan de Kompong Svay (pourtant antérieur) et donc premier exemple de ses « réappropriations »[3]. Puis vient Preah Khan d'Angkor, signe éminent de sa prise de pouvoir, de son *abhiṣeka* comme je le croirais volontiers (*supra*, pp. 230, 239). Enfin le Bayon — commencé d'ailleurs peu après, voire avec les autres — qui marquera à la fois son triomphe comme *cakravartin*, son *Indrābhiṣeka*, et tout aussitôt préparera son culte funéraire.

Il faudra établir cela très rigoureusement dans le détail et pour tous les temples du règne. Sans doute les grandes phases de cet art sont-elles déjà bien délimitées, surtout par P. Stern. Mais nous avons encore à les préciser, tout spécialement à rechercher leur signification religieuse. Dans les pages précédentes j'ai signalé ce qui est à revoir dans l'interprétation des terrasses royales, des portes d'Angkor Thom, du Preah Khan de Kompong Svay et de Banteay Chmar, etc. Ce n'est que lorsque nous disposerons pour chaque monument du règne d'une analyse architecturale semblable à celle que J. Dumarçay vient de réaliser pour le Bayon, d'un inventaire iconographique tel que celui de B. Dagens, que nous pourrons tenter une synthèse de leur histoire et de leurs relations réciproques.

Ceci est, bien évidemment, tout aussi vrai pour les données historiques. J'ai revisé partie des interprétations antérieures, mais je n'ai pu le faire pour toutes. J'ai tenté de situer les divers personnages mentionnés dans les textes du Bayon, utilisant quelques parallèles fournis par les inventaires de G. Cœdès. Mais il faudra pour Preah Khan et Tâ Prohm, et aussi pour Banteay Kdei, Tâ Nei[4], etc., reprendre toutes ces figures, les étudier en situation et globalement dans le contexte de l'histoire de ce temps. Inutile de dire qu'il conviendra d'élaborer la même synthèse à partir des idoles et des scènes iconographiques. Enfin nous attendons, tâche non moins essentielle, les sources indiennes du bouddhisme de Jayavarman VII, et ses corrélations avec le reste du monde indianisé.

(1) P. Stern, *Rythmes et diversité des fondations royales*. *BE*, 1951, XLIV, 2, p. 191.

(2) B. P. Groslier, *Angkor et le Cambodge au XVIe siècle...*, chap. IV.

(3) Ou plus exactement de « transfert de mérite » et d'affirmation des origines du droit au trône. Des temples représentant les diverses capitales du pays pourraient bien avoir été dressés dans la capitale de chaque roi, et cela dès les Kulên comme l'a pressenti M. P. Stern.

(4) F. Martini, *De la signification de* Ba *et* Me..., *BE*, 1951, XLIV, 1, p. 208 avait judicieusement souligné que nombre des temples de Jayavarman VII ont gardé dans la tradition moderne un nom commençant par *Tâ* : « l'ancêtre, le Vieux, le Vénérable », comme si leur dédicace à un parent du roi était demeurée plus ou moins consciemment présente à la mémoire des habitants d'Angkor.

Le Bayon, dernier des temples-montagnes.

Pour être le plus original des temples-montagnes khmers, et à tant d'égards unique parce qu'il est le seul bouddhique, le Bayon n'en est pas moins l'aboutissement d'une longue lignée. Pas plus qu'il ne saurait être isolé de ses contemporains il ne peut être détaché de ses prédécesseurs, ne serait-ce que pour mieux saisir son originalité.

Il y a, tout d'abord, les nécessités techniques et les besoins matériels qui l'ont déterminé. Pour insérer son œuvre dans un espace aussi bâti et organisé que celui d'Angkor, Jayavarman VII devait tenir compte des villes antérieures, même à supposer que les Chams aient brûlé toutes les constructions légères. J. Dumarçay et A. Bosco ont montré que le Bayon et l'enceinte de la ville doivent avoir été conçus ensemble. Or leur implantation n'était pas facile. J'ai caractérisé en détail la complexité du système hydraulique d'Angkor Thom, qui a dû s'adapter à la fois au terrain et aux ouvrages d'irrigation antérieurs[1]. Le centre déterminé (que le roi l'ait arrêté librement ou ait utilisé une amorce de temple), le tracé de la cité et ses dimensions furent conditionnés par des obstacles insurmontables : à l'Est et à l'Ouest la rivière et les deux Baray, au Sud les douves d'Angkor Vat, au Nord Preah Khan (s'il était déjà tracé), lui imposèrent des limites précises. Et c'est d'ailleurs pour cela, entre autre, que je pense à un tracé global des principales fondations dès le début du règne. On ne pourra, en tout cas, les comprendre qu'en fonction d'une analyse historique minutieuse.

Ces réalités inéluctables modifièrent nécessairement les tracés théoriques. Si, par exemple, Tâ Prohm devait se trouver exactement à l'Est du Bayon (ce que je crois en tant que projection du Preah Khan de Kompong Svay), cela était impossible à cause de Tâ Kèo et du Baray oriental ; ou alors il eût fallu réduire son plan, ou encore changer l'emplacement du Bayon, etc. Si le roi a donc projeté un tracé mystique, un *maṇḍala* à l'échelle du pays, il a dû également le gauchir et le plier en partie aux réalités. Énoncer cette nécessité amène automatiquement à songer qu'il a pu également utiliser telle ou telle fondation ou disposition antérieure pour faciliter sa tâche, ce qui nous rappelle le besoin d'une analyse historique globale.

Est-il besoin de préciser que pour le reste du pays les mêmes contingences ont dû se faire sentir ? En relevant les ancêtres du roi, et les temples qui les honorent dans le seul hémisphère septentrional du pays (*supra*, p. 120), j'ai souligné qu'il pouvait y avoir là une réalité historique et géographique très concrète, puisque c'est de toute façon la zone qui se développa le plus à cette époque. De même les impératifs de la géopolitique ont dicté des choix importants. Le Preah Khan de Kompong Svay me semble avant tout conçu en fonction de la lutte contre le Champa : c'est dire l'importance que Jayavarman dût lui accorder à son tour. Nous avons vu pour Banteay Chmar les événements locaux : le culte de héros indigènes, qui expliquent en partie son rôle. Mais c'est aussi, bien sûr, la mi-étape vers Pimay et toute cette grasse province. Nous soupçonnons même les causes probables de l'implantation de Vat Nokor : célébrer la victoire navale finale contre les Chams, et aussi constituer une des principales étapes pour le contrôle de ce pays une fois conquis.

D'autre part il est certain que le Bayon suit pour nombre de dispositifs essentiels la tradition khmère des temples-montagnes, ne serait-ce que la notion même et le parti général de ce type d'édifice. C'est encore vrai pour le blocage des angles, les divers procédés marquant la réappropriation des accès. On ne l'avait pas assez dégagé jusqu'ici, mais dans le domaine des modifications et des rajouts le Bayon — et les temples de Jayavarman VII — sont beaucoup moins originaux qu'on ne l'a dit ; ils sont, tout au plus, beaucoup plus sommaires.

Nous avons eu constamment à nous référer à Angkor Vat, et nous avons ainsi constaté que celui-ci annonçait le Bayon sur plus d'un point essentiel. Mais nous ne disposons pas encore d'une synthèse de ce temple, non plus que pour le Baphuon, Tâ Kèo, Bakhèng ou Bakong, malgré les nombreuses études de détail, souvent remarquables, dont ils ont bénéficié. Nul doute pour moi que le Bayon en tant que sanctuaire royal puis funéraire n'en soit l'héritier très direct ; nous ne le comprendrons, en tout cas, que dans ce contexte.

(1) B. P. Groslier, *Angkor et le Cambodge au XVIe siècle*, chap. IV. Il ne s'agit là, toutefois, que d'une première étude, datant de 1955. De nombreuses données nouvelles ont été découvertes depuis.

Et nous serions peut-être très proches de la solution si nous nous reportions au règne de Sūryavarman II. Dans l'état actuel de nos connaissances il paraît raisonnable d'attribuer à ce roi le Preah Khan de Kompong Svay[1], Beng Mealea et Angkor Vat, dans cet ordre, les deux derniers temples menés à peu près simultanément mais Angkor Vat achevé en dernier. Pour celui-ci sa dédicace vishnouiste ne fait pas de doute, et je tends moi-même à y placer Hari Kambujendra. Beng Mealea (si les reliefs des frontons du sanctuaire central ne furent pas rajoutés) est bouddhique, et dans la bibliothèque I Sud-Est on a trouvé l'admirable Lokeśvara qui est de cet art. La Prajñāpāramitā doit nous attendre dans la bibliothèque I Nord-Est. J'ajoute tout de suite que les bâtiments annexes Nord et Sud, où dominent les figurations bouddhiques, me semblent être les prototypes des panthéons familiaux que les temples de Jayavarman VII reprendront dans ce que l'on appelle « les salles aux danseuses » et les « palais » annexes[2].

Je ne sais si le Preah Khan de Kompong Svay est bouddhique ; encore que les tours isolées flanquant au Nord, au Sud et à l'Est le sanctuaire central peuvent annoncer les annexes du règne suivant. Dans les temples d'étapes qui jalonnent la route reliant ces trois monuments nous trouvons dans les deux bibliothèques certainement un Lokeśvara identique à celui de Beng Mealea, et probablement donc une Prajñā. Enfin dans Angkor Vat même subsiste une série de statues du Bouddha indubitablement du style, et de fort belle qualité. On imagine mal qu'elles furent rapportées là par la suite. On est donc conduit à penser qu'elles y figuraient à la fondation et que si Angkor Vat ne fut pas dès le départ consacré au bouddhisme, celui-ci y reçut une place, peut-être dominante après la mort du souverain, lorsque le temple royal céda la place au temple funéraire ? Si ces statues furent regroupées là plus tard, elles attestent en tout cas que le bouddhisme était déjà florissant. Les mêmes observations peuvent être faites non pour Thommanon et Chau Say Tevoda, indubitablement śivaïtes, mais au moins pour Vat Athvear qui contient également des buddhas sur nâga de cet art.

Voyons donc le « scénario » qu'à pu suivre Sūryavarman II[3]. Il prend le pouvoir à l'extérieur d'Angkor, au Preah Khan, et y construit son premier temple. Plus tard celui-ci pourrait être dédié à la mémoire de sa mère ? En tout cas il sera relié à Angkor Vat bâti rigoureusement à la même latitude. Maître d'Angkor le roi y commence son temple-montagne, et Beng Mealea sur la grande chaussée où il honore son père (qui aurait été bouddhiste ?). Étant lui-même de stricte obédience ou, en tout cas, respectant la tradition des rois d'Angkor, il place son temple-montagne sous le signe de Viṣṇu, encore que les cultes de la *bhakti*, le passage de Rāma au stade de bodhisattva puissent être des échos d'une éducation familiale bouddhique. Enfin, il jalonne sa route triomphale des temples d'étapes où sont honorés ses père et mère, et agrandit son Preah Khan primitif avec une seconde galerie.

Que fait Jayavarman VII, ne l'oublions pas parent de Sūryavarman II et qui lui doit au moins autant qu'à son propre père, ses titres au trône ? Il réside et prend le départ pour le pouvoir au Preah Khan de Kompong Svay, qu'il agrandira à son tour. Installé à Angkor il commence Tâ Prohm, maquette du Preah Khan, dédié à sa mère et à travers elle à ses prétentions ancestrales, cela sur la route triomphale qui se termine à Chau Say Tevoda. Puis il dresse Preah Khan d'Angkor (Preah Khan...) un peu au Nord du système, comme Beng Mealea, y consacre son père et sa prise de pouvoir. Enfin le roi commence le Bayon. Le voulût-il bouddhique dès le départ ? Les chaussées des géants inventées au Preah Khan, reprises à Angkor Thom ne sont pas si loin que cela d'Angkor Vat où le Barattage occupe toute une galerie[4]. Et nous avons vu bien des raisons de croire que le Bayon a changé de religion en cours de route, de telle sorte qu'on peut finalement même le supposer initialement brahmanique puis devenu bouddhique seulement avec la conversion du roi. Les visages en seraient alors le signe éclatant ajouté au-dessus de toute l'œuvre... Simultanément les *dharmaśālā*, complètent la « vie parallèle ».

Je ne puis cacher que je crois bien donner ici l'explication de la plupart des faits. Il faudra attendre pourtant pour chacun des monuments et des règnes évoqués à l'instant, l'étude de détail qui l'assurera.

Ces références au passé sont tout aussi importantes pour la cité matérialisant un ordre global. Dès Roluos, en passant par Yaśodharapura, Koh Ker, Prè Rup, Tâ Kèo, le Baphuon enfin nous trouvons des compositions systématiques dans l'espace qui impliquent des règles et des intentions expressives. Il n'est

(1) C'est-à-dire l'essentiel du Preah Khan 173, avec ses deux galeries, le Baray et l'enceinte IV, en gros.

(2) *Supra*, pp. 235-36.

(3) Je montrerais aussi facilement que ce souverain a, pour l'essentiel, suivi la « geste » de Sūryavarman Ier ; et celui-ci, celle de Rājendravarman...

(4) De plus sur la chaussée d'accès occidentale, les nāga-balustrades sont portés par 54 colonnes... préfigure des chaussées d'Ankgor Thom...

pas exclu que le Bakong avec sa ceinture de tours en brique entre deux douves concentriques, puis le Bakhèng qui offre le même réseau au pied de sa colline, ne soient des *maṇḍala* dans l'espace comme ils le sont déjà par eux-mêmes. Avec le Preah Khan de Kompong Svay et Beng Mealea, surtout, nous trouvons de vastes dessins ordonnant un temple central, un embarcadère, un baray, un Mebon, un temple sur l'angle Sud-Est du Baray, des temples protégeant les entrées majeures de la cité, des temples d'étapes sur les routes d'accès. Les villes de Jayavarman ont suivi ce schéma de si près qu'à Preah Khan de Kompong Svay et à Angkor Thom, elles l'ont utilisé et appliqué à la lettre. Et nous savons maintenant qu'une des grandes « créations » du règne, les *dharmaśālā*, ne sont que de pauvres copies des temples d'étapes.

Enfin, les données historiques antérieures devront également servir à mieux connaître les personnages honorés au Bayon. Il convient, en effet, d'établir non seulement leur biographie mais surtout leur rôle et ce qu'ils représentaient aux yeux de Jayavarman VII. Cette analyse en situation sera d'autant plus intéressante, peut-être, que Jayavarman VII me semble suivre une sorte de scénario pour « roi usurpateur » qui s'est dégagé peu à peu avant lui... Jayavarman II, Jayavarman IV, Rājendravarman, Sūryavarman Ier et Sūryavarman II auront, tour à tour, été en « exil » — ce qui veut peut-être dire qu'ils n'avaient aucun droits légitimes —, auront lutté autour d'Angkor puis s'y seront installé pour aller enfin, affronter les Chams[1]. Il est tentant de penser que ces faits, bien évidemment connus et à chaque fois magnifiés par des temples éminents, ont guidé, plus ou moins consciemment, Jayavarman VII ; c'est en tout cas un beau thème de recherche[2].

Cette analyse historique nous permettra peut-être aussi de ramener le rôle du roi à une plus juste perspective. J'ai souligné, (*supra*, pp. 199-200) l'étonnante permanence des grandes familles apparues dès Rājendravarman et toujours assez puissantes, à la fin du XIIe siècle pour être non seulement associées au roi, mais encore pour s'introduire dans son temple funéraire. Là toujours il nous faudra analyser les faits antérieurs si nous voulons vraiment situer la société du Bayon.

Signifiant, ou signifié ?

Quelle que soit, finalement, la connaissance du Bayon que nous acquérerons, nous ne pouvons éliminer son ambiguïté qui ressortit à sa nature même. Le temple n'est qu'un signe et nous ne sommes pas en mesure de déterminer exactement ce qu'il prétendait signifier et a pu, effectivement, signifier. D'autant moins qu'il est à peu près unique au sein des temples khmers. Il représente, en gros, ce qu'est pour nous une inscription en vieux khmer, tandis que les sanctuaires antérieurs seraient des inscriptions khmères en sanscrit.

Les temples-montagnes jusqu'à Angkor Vat, avec leurs dieux, leurs légendes contées en images, sont comme les textes sanscrits honorant les grands dieux brahmaniques. Nous les lisons et les traduisons en terme d'indianité et nous avons parfaitement raison, d'abord parce que c'est le seul moyen d'approche, ensuite parce que les Khmers l'ont voulu en utilisant ce language, enfin parce qu'ils ont abrité cette religion. Nous sommes du même coup limités à ne voir Angkor Vat qu'en tant que signifié par un contexte malgré tout extérieur auquel par force, en l'y ramenant, nous le plions.

Or nous savons bien qu'Angkor Vat, pour garder cet exemple, ne fut pas que cela. Il recouvrait aussi une réalité proprement khmère. Le temple en lui-même prouve assez l'originalité de la réalisation plastique, par les Khmers, d'un programme initialement indien. Même admis que la religion indienne soit demeurée proche de ses sources — et on en doutera — elle répondait au Cambodge à des besoins propres. De toute façon l'histoire aboutissant à sa construction est purement khmère, spécifique et unique : pour l'avoir utilisée elle ne peut se déduire de la seule religion adoptée. Serions-nous en mesure de connaître la cathédrale de Bourges par la seule analyse des Testaments, des textes canoniques et patristiques établissant le rituel qu'on y célébrait ? Et en supposant, d'ailleurs, que le culte catholique français du XIIIe siècle ressemblait exactement à celui, disons de saint Augustin, ce qui n'est probablement pas le cas..., nous n'y trouverions

(1) Sauf, bien sûr, Jayavarman II. L'absence de ce souverain au Bayon nous a pourtant surpris ; ce n'est peut-être qu'une lacune. Celle de Jayavarman IV, par contre, ne nous étonne pas : il a, lui, abandonné Angkor.

(2) *Infra*, p. 261 sv.

pas pour autant l'histoire de la cathédrale, son rôle social et historique, non plus que l'explication de toutes ses formes et de leur réalisation.

Ainsi sommes-nous amenés à soupçonner au moins, une évolution spécifique et donc une intention particulière d'expression, sous la forme demeurée constante et qui n'est pas que rhétorique creuse[1]. Que ce soit par le procédé de l'allusion littéraire, que ce soit par le moyen des épisodes d'un mythe illustrés par les reliefs, nous pressentons qu'il existe derrière un nom, un fait historique. C'est si vrai que nous pouvons parfois le retrouver et nous avons eu, ici même, l'occasion de le faire. Le plus souvent, faute de recoupement, nous ne pouvons que présumer, ou alors formuler des catégories si générales : « la mort du roi », la « victoire sur les ennemis » qu'elles n'ont plus grande utilité. En bref nous ne savons pas vraiment ce que prétendait signifier un système que nous ne percevons qu'à l'état de traduction et dans la seule langue de celle-ci.

La situation est symétriquement inverse pour un texte en vieux khmer. Nous y trouvons les données de l'histoire khmère, des faits sur l'organisation administrative, juridique, économique du pays et plus particulièrement des temples. Une partie de la religion nous apparaît cette fois vécue concrètement, parfois même sous ses aspects purement populaires. Mais nous sommes sans cesse arrêtés par des difficultés de vocabulaire, et surtout par la rareté des documents et le manque de recoupements[2].

C'est le cas pour le Bayon. Nous y reconnaissons la vie du roi, et grâce à ces images parvenons quelques fois à saisir la portée des allusions littéraires. Nous pouvons identifier partie des personnages historiques et restituer en gros le culte qui assurait leur vie d'au-delà. Nous lisons donc le Bayon comme un texte en vieux-khmer au niveau même du signifiant, mais sans être tout à fait en mesure de saisir la portée exacte de celui-ci. C'est en somme ce que j'ai appelé le « réalisme » du Bayon par rapport à Angkor Vat.

Paradoxalement, au moment où nous supposons un retour en force de l'influence indienne et peut-être cette fois d'autant moins adultérée qu'elle s'exerçât dans des circonstances tragiques et sur des néophytes qui, comme tout convertis, furent probablement plus que zélés, nous n'avons aucun des modèles indiens... Nous ne savons pas ce qu'était la conception générale qui a présidé à l'élaboration du temple, nous manquons de sa dédicace en sanscrit. Et nous devons tenter de la retrouver cette fois à travers sa traduction en khmer, qui est le temple...

Il faut nous résoudre, pour le moment au moins, à cette ambivalence des données Au surcroît chercher ce que signifiait le Bayon imposerait également de préciser : pour qui ? Il est bien évident qu'il était une chose pour le roi, une autre pour ses brahmanes ou ses gurus, une autre encore pour ses architectes, enfin — et surtout — une autre pour son peuple. Probablement chacun y voyait une puissance qui s'appliquait à ses propres espérances : nous y reviendrons en traitant de ses visages.

Ces réflexions s'étendent tout aussi bien, — surtout... — à nous-mêmes. Car nous sommes en pleines relations d'incertitudes. Le Bayon ne se révèle à nous qu'en fonction de ce que nous en savons, et aussi de la façon dont nous mettons en œuvre ces données. Multiforme, il est encore protéiforme...

Ceci posé comme garde-fous que nous ne devrons pas lâcher au cours de notre progression, il me sera permis finalement à titre d'hypothèse de travail de préciser les deux aspects, fondamentaux pour moi, du Bayon : celui de temple royal, et celui de temple bouddhique.

(1) Les travaux de M. Au Chhieng le montrent : par ex. *Études de philologie indo-khmère*, *JA*, 1962, CCL, 2 et 1966, CCLIV, 4 ; *Sanscrit « jour de Yama » et vieux khmer « dixième lunaire »*, *Artibus Asiae*, 1961, XXIV, 3-4, pp. 201-206. Voir aussi J. Filliozat, *Le Monument du Phnom Bàkhèn...*, *op. cit.*, qui dégage parfaitement le rôle des scribes « créateurs de gloire ».

(2) Voir un exemple pour Neak Peân, *infra*, pp. 300 sv.

CHAPITRE XII

LE GRAND ŒUVRE DU ROI

En première approche le Bayon nous apparaît comme le temple royal qui fonde, légitime, assure et perpétue Jayavarman VII. Il est en cela l'héritier direct et le continuateur très conforme des temples-montagnes antérieurs, jusque dans la plupart de ses dispositions architecturales, ses strates successives, ses reliefs et ses idoles. Nous avons suffisamment dégagé cet aspect en envisageant le Bayon comme *yantra*, pour ne pas avoir à y revenir.

Je voudrais simplement rappeler ici une image familière à Paul Mus, parce qu'elle résume admirablement ce rôle. Il aimait de comparer le Bayon à ces boules en verre métallisé dont nos grands-pères ornaient leurs jardinets de retraités, et où venaient se refléter le gazon, l'espalier, les nuages et les oiseaux de leur petit monde familier, miroirs sphériques de l'univers qui, dans leur déformation rapetissante, lui redonnent son unité et le reprojettent au moindre rayon de lumière, en une multitude de taches colorées. Jeu subtil de la réalité réduite à son essence de reflets d'elle-même...

Ce qu'il importe de dégager ici ce sont les moyens mis en œuvre avec le Bayon pour réaliser ce sacrifice royal, créateur de l'homme cosmique, de l'empire. On peut les résumer en une abolition du temps par les images, une domination de l'espace par les formes architecturées, leur double sacralisation enfin par l'invocation des dieux et des morts.

Le temps retrouvé.

Le Bayon est d'abord — au sens étymologique : de plain-pied... — le temps retrouvé et donc expliqué puis soumis au pouvoir du roi. Il l'est par l'histoire de sa vie, racontée très concrètement en image et dans son ordre chronologique. Cette épopée justifie l'entreprise, et si le temps n'avait pu faire oublier des droits au trône douteux, elle légitime le souverain par sa victoire sur les Chams. Elle est d'autant plus significative que le roi, ayant trouvé le pays plongé dans l'Océan de l'infortune et la cité des Dieux ruinée, a tiré celui-ci de l'abîme et reconstruit celle-là pour leur assurer une prospérité encore plus éclatante.

Les temps sont encore accomplis par l'évocation de toutes les grandes forces de l'histoire regroupées ici comme autant de « préfigures » (de prophéties ?). Les dieux du sol de chaque province, qui ont peu à peu constitué l'empire, sont soumis au roi dans les chapelles au fur et à mesure de sa marche triomphale et suivant son itinéraire concret. Une place exceptionnelle est accordée à ceux de la plus vieille royauté au moment même où le roi, au zénith de sa course, reçoit l'*abhiṣeka.* Si l'on admet enfin la conversion au bouddhisme, la présence des dieux brahmaniques dépouillés de leur identité est aussi une saisine du temps passé rédimé par les temps nouveaux.

Les prédécesseurs : rois fondateurs, rois libérateurs, sacrifiants royaux, généraux conquérants : en bref toutes les « gloires » du Cambodge passé, sont évoqués et utilisés pour ce triomphe royal. Bien entendu une emphase particulière revêt l'exaltation des ancêtres, d'autant plus honorés qu'ils étaient « royalement » douteux, encore que ceux qui furent bouddhiques avaient quelques titres à figurer ici. De même, et plus

normalement, dans le choix des *rājapaṇḍita* et des généraux on découvre une prédilection marquée pour ceux de la famille ou de l'entourage royal.

Outre ce résumé du temps historique il est très probable que le Bayon est encore un chronogramme. Nous en sommes certains avec la course apparente du soleil à l'horizon matérialisée sur la face orientale (et c'est, ne l'oublions pas, la base même du calendrier). La course quotidienne du soleil (et de la lune) dicte ces deux hémisphères nettement contrastés. Au Nord, avec les parents et l'origine du roi, c'est l'éternité des dieux et de l'existence, les vies antérieures et les préfigurations, l'ascension enfin du jeune prince culminant au couronnement de l'axe médian occidental. Au Sud c'est l'accomplissement de la destinée, le triomphe à l'exemple des prédécesseurs, mais aussi le poids des actes, le couchant et la mort.

On ne peut douter que l'alternance du jour et de la nuit, le lever et le coucher du soleil et de la lune ne soient également exprimés par les quatre faces de chaque tour. Ce motif identique régulièrement répété sur chaque orient en chaque point du temple fait que, quelle que soit la position du soleil sur l'horizon (et donc le jour de l'année : le temps), on peut voir simultanément à toute heure de la journée (et même de la nuit de pleine lune...) une face éclairée et une face entièrement dans l'ombre, la troisième commençant de s'illuminer et la quatrième finissant de s'estomper. Il n'est sans doute pas de matérialisation architecturale du temps plus marquante.

On devra aller plus loin probablement, et si je ne l'ai pas tenté c'est par incompétence. On peut soupçonner par exemple qu'à la façon du Bakhèng et comme l'a montré M. J. Filliozat[1], chaque tour du Bayon correspond à un astre majeur et à sa position théorique sur le ciel. Cette carte du ciel serait à rapprocher des chaussées des Géants de la ville qui, avec deux fois cinquante-quatre géants (les semaines) marquent à la fois l'année, les cent-huit années du grand cycle cosmique, l'alternance des jours, des nuits et des saisons et cela de quatre façons : par la valeur complémentaire des *devas* et des *asuras* ; par leurs positions parallèles ; par leur opposition antithétique au sommet de la chaussée et en reflet dans l'eau ; par leur traction alternée sur les axes Nord-Sud et Est-Ouest de la ville. J'ai dit, enfin, que l'ordre chronologique de roi à roi successif pourrait peut-être permettre de retrouver le tracé directeur du *yantra* qui sous-tend le monument.

Mais si le temps est ainsi figuré, raconté — sous sa forme historique surtout car ces images étaient les plus aisément accessibles aux fidèles admis dans la première galerie — c'est pour être maîtrisé, dominé, aboli. La vie du roi se referme sur son commencement pour mieux marquer que grâce aux mérites acquis, ce serait la dernière de ses réincarnations. Les dieux du passé, les parents et les fidèles sont associés à cet accomplissement des temps, dû aux mérites de Jayavarman VII. A son exemple tous ses sujets sont libérés de la chaîne des causes et des effets. Et l'on comprend que le roi ait pu être célébré pour avoir rendu « inutile la puissance de Yama en matière de châtiment : *śaktim viphalāṃ yamasya* »[2].

Si le Bayon est certes une course du temps astronomique, il en marque surtout le retour inéluctable, nécessaire : il l'assure. Le soleil se meut, mais dans des limites très clairement matérialisées : donc il renaîtra. Les astres tournent, mais reviennent aux points fixés par leurs sanctuaires. Le temple n'est pas une spirale ascendante, continue, indéfinie. Il est constitué par autant de cercles parfaits, ni commencés ni terminés, concentriques autour de l'axe de toute chose, et seulement déboîtés vers le sommet. On les parcourt un à un, indéfiniment si l'illumination de la connaissance, si l'exemple d'un Compatissant ne permet pas de passer, par cette percée que matérialisent les escaliers, vers le sommet final : le point parfait. Car si les points cardinaux marquent l'espace du monde terrestre, ils tendent dynamiquement au cinquième point, le zénith, où trône le Buddha (ou Vairocana). Les espoirs mystiques se réalisent seulement au-delà de ce monde, hors du temps. Et si l'unité centrale — temple-montagne ou *stūpa* — est par nécessité terrestre, elle n'a ici qu'une valeur de borne sur la voie, je risquerai presque de « flèche indicatrice »... vers le sommet cosmique, « la cité où l'on attend la révélation suprême auprès d'un buddha »[3].

Au Bayon le temps va donc s'abolir dans l'espace qui est en son infinité homogène, illimitée, la manifestation la plus évidente pour l'homme de l'éternité, ou du moins de l'espérance de l'éternité.

(1) *Le Symbolisme du Phnom Bakhèn*, *BE*, 1951, XLIV, 2, pp. 527-54.

(2) Pr. Chrung S. W., K 288, st. LXVIII ; *IC*, IV, p. 226.

(3) P. Mus, *Barabudur...*, *BE*, XXXIII, 2, pp. 410 sv., pp. 943 sv., et encore *BE*, XXXIV, 1, pp. 252 sv.

L'ESPACE DOMINÉ.

Le Bayon exprime, organise et domine l'espace. Il le fait surtout par lui-même, par sa masse, son plan, son élévation : toute son architecture. Il *est* un *mandala* de pierre, le modèle réduit exact de l'Univers dans sa réalité minérale.

C'est d'abord par ses dispositions centrées et régulièrement orientées, la superposition des trois étages — des trois mondes —, l'ascension de ses tours qu'il assume son rôle. Observation banale sans doute mais qu'on ne doit pas laisser de répéter, car le temple-montagne est la création la plus remarquable de l'art khmer. Si cela n'apparaît pas au spectateur — la réussite n'est pas ici parfaite... — le plan du Bayon a cherché à souligner mieux que les temples antérieurs cette fonction, avec son massif central circulaire (moyeu de la Roue de la Loi), dont les chapelles (les rayons) structurent et irradient tous les espaces. Le second étage ordonne très expressivement les huit triades qui régentent le pays, faisant saillir au centre de chaque front celles des orients majeurs, les quatre grandes émanations de la cité royale.

De niveau en niveau la conjugaison des chapelles assure la transmission des pouvoirs mystiques, leur renforcement et leur rayonnement. Au-delà du Bayon les portes de la ville, puis les temples entourant Angkor comme une couronne, enfin les sanctuaires de chaque province reçoivent, reflètent et prolongent de leurs échos ces « émissions ». Dans chacune de leurs cella, depuis le sanctuaire central du Bayon et son pronaos jusqu'aux plateaux du Siam et du Laos, au-delà du Mékong, et des Cardamomes, les statues du Bouddha Mahānātha et du Roi dominent...

L'ordonnance cosmique se retrouve encore ici en dressant les bornes de l'espace : trajets et déplacements de la Lune et du Soleil, repères fixes de chaque astre. Que ce soit par l'opposition des deux grands hémisphères ou le rayonnement de chaque orient, le Bayon commande et dicte l'écoulement du temps à travers l'espace. Faut-il rappeler que si son sommet est le zénith, le puits axial sous le bouddha central est le nadir, par où passe l'axe du Monde ?

Cet univers qu'il déploie (qu'il *conforme*) le Bayon le résume, le ramène à lui par chacun de ses sanctuaires et par chacune de ses statues, pour le soumettre au roi. C'est avec les chapelles du premier étage, très concrètement, les dieux du sol nommés et sans doute matérialisés sous l'emprise directe du souverain. C'est encore avec le récit en images des bas-reliefs, l'itinéraire géographique de la marche conquérante. Là, pour une fois, l'espace est subordonné au temps, déformé même : alors que les dieux de la royauté sont vers le Nord-Est et le Nord-Nord-Est, ils sont placés à l'Ouest vrai du temple parce qu'ils sont honorés au moment de l'*abhiseka*, et que celui-ci doit marquer la mi-route de Jayavarman. Ainsi la vie du roi peut parcourir les grands itinéraires sidéraux : vies antérieures avec les ancêtres, jeunesse, ascension sur l'hémisphère septentrional : celui des dieux ; accomplissement de la vie humaine sur l'hémisphère méridional : celui des morts. Le monde est ceinturé par la geste royale ou comme un arc « tendu » par son bras puissant.

La possession du pays est encore assurée par la double géographie historique et mystique que dessine le temple en les fusionnant. Nous y trouvons à la fois une distribution théorique : celle des ancêtres sur l'hémisphère septentrional[1], et très concrète : chacun des grands rois honoré en direction de son temple-montagne, qui se dressait d'ailleurs sur l'horizon même du Bayon. Là aussi la cause à servir a conduit à quelques « déviations » : Rājendravarman en tant que modèle est honoré à l'Ouest — sans doute parce qu'il fut tué par les Chams — et pour lui-même au Sud-Ouest, peut-être en direction de Baksei Chamkrong, qui aurait été le mémorial du *pyré* de Yaśovarman, mais non en direction de Prè Rup.

Enfin tout normalement pour des régents de l'espace, les grands dieux brahmaniques sont évoqués — suggérés plutôt — à leurs orients réguliers. Mais d'une part le Bouddha domine le Sud, annonce la libération au royaume des hommes ; d'autre part si Viṣṇu ou Indra, au moins, sont nommés c'est sous une forme épisodique en liaison avec l'histoire du pays et mise au service de Jayavarman. Lorsqu'ils apparaissent en tant que dieux du sol, ils sont alors émasculés, dépersonnalisés, anonymes : les anciens dieux sont soumis au héros de la foi nouvelle.

Comme il domine le temps le Bayon transcende les espaces. Du monde terrestre il élève les hommes au niveau des mondes célestes où tout s'accomplit et se résorbe. C'est là que la superposition des étages

(1) Mais aussi certains d'entre eux venaient bien du Nord-Est du pays.

prend sa pleine signification : acte magique, mimétique qui guide les âmes (et le pèlerin) vers la perfection des mondes « sans formes », circulaires, infinis et irréductibles à toute expression mathématique. Et bien entendu, c'est tout le royaume qui est lui aussi sacralisé, lustré, roboré et enrichi.

Ainsi découpé, innervé, matérialisé, stabilisé, démultiplié et concentré, l'Univers dans sa durée et son étendue est intégré et résumé au Bayon.

Les Dieux sur terre.

Mais l'écoulement du temps éphémère, même arrêté et saisi par l'image, le passé ressuscité par les statues de ses héros, l'infini de l'espace délimité et dominé par l'ordre architecturé n'auraient pas de sens, ne seraient pas s'ils n'étaient transcendés par les forces spirituelles. Aux procédés de l'art vient désormais s'ajouter le verbe créateur, le nom apposé à la porte de chaque idole, qui leur confère leur puissance tout comme « l'ouverture des yeux » avait insufflé la vie à leur statue.

Là toujours l'architecture, la sculpture dans l'espace plutôt qu'est le Bayon, manifeste remarquablement cette superstructure surnaturelle. Au premier étage et pour les dieux du sol on trouve seulement des pavillons voûtés, ultime transposition de la cabane du génie. Et je serais presque tenté de soutenir que, hormis les divinités bouddhiques et les personnages historiques et quelques cas précisés plus loin, il ne devait pas y avoir de « statues » à ce niveau, mais uniquement des liṅga, des pierres-génies. Paul Mus, en reprenant ses réflexions sur le Bayon, était fort proche de ces vues quand, évoquant le Buddha central sur le nāga et ce dernier comme le symbole de tous les génies du sol, il disait « . . Jayavarman VII sur le nāga au centre du Bayon, c'est comme un très grand génie de village à la mesure du royaume »[1]. Par contre sur les deux niveaux supérieurs, au-dessus de chaque idole anthropomorphique, c'est la forêt des tours à visages qui inscrivent sur le ciel la présence des dieux assemblés au cœur du royaume.

Nous avons élaboré et la nature et la hiérarchie de ces divinités : elles sont constantes, rigoureuses et remarquables, et on peut maintenant les résumer. Les dieux du sol sont Kamrateṅ Jagat . « Seigneur de l'Univers », mais jamais Añ : « Notre, Mon » ; c'est dire qu'ils ne sont pas conçus à l'image des hommes. Ils restent anonymes car on dit « Le Seigneur de l'Univers (de) Tel Endroit », et je croirais même amorphes. Ce sont très exactement les *neak tâ* du Cambodge moderne, et nous pourrions presque parler des « génies » du sol, n'était l'ambiguïté du terme dont on a abusé. Cette règle est si stricte que les Bhaiṣajyaguru lorsqu'ils sont cités comme dieux des hôpitaux de telle ou telle cité ne sont, eux aussi, que Kamrateṅ Jagat (de) X, (en plus ils sont Śrī qui est préfixé à toutes les divinités bouddhiques, et d'autres, nous le verrons) Ceci est encore le cas pour le K.J.Ś. Śākyasiṃha de Tralyaṅ (K 293-7), et le K.J.Ś. Jayabuddha Mahānātha de Rājapurī (K 293-3)[2]. La seule exception à cette règle est la Kamrateṅ Añ Śrī Kanloṅ de Ksac (K 293-7) mais nous savons qu'il s'agit d'une statue de la mère du roi, associée à celle de son Rājapaṇḍita.

Ceci, précisons-le, n'excluait pas pour s'adresser à ces dieux l'emploi du vocatif : Kamrateṅ Añ · « Mon (Notre) Seigneur », et cette forme se trouve en pronom génitif : pour le K.J.Ś. Tribhuvanadeva de K 293-6 sa parèdre, la Vraḥ Bhagavatī qui suit, est dite : Kamrateṅ Añ : « de Notre Seigneur » (le Tribhuvanadeva). L'exemple n'est peut-être pas décisif car ce Tribhuvanadeva est très probablement un Lokeśvara, et pour les divinités bouddhiques Añ est parfois utilisé : ainsi dans les chapelles pour le V.B.K.A. Ratnatraya du Vindhyaparvata de K 293-5[3]. Signalons enfin que Śrī est parfois également préfixé à des Kamrateṅ Jagat dieux du sol et apparemment non bouddhiques, pour des raisons qui m'échappent[4]. Par contre lorsque nous les trouvons précédés de Vraḥ c'est qu'il s'agissait spécifiquement d'une statue qui était dressée là[5] et cette précision fonde ma supposition : l'idole normale des dieux du sol non bouddhiques devait être un liṅga.

(1) *Angkor vu du Japon*, *France-Asie*, 1962, XVIII, n° 175-176, p. 527-29. Voir *infra*, pp. 297 sv.

(2) Et au troisième étage, le Bouddha de Pimay sera le Kamrateṅ Jagat Vimayā, tout court...

(3) Peut-être l'intitulé spécial de ce dernier est-il dû à son rôle dans le *maṇḍala* ? *supra*, p. 241.

(4) K. J. Ś. Harihārālaya, K 293-1 ; K. J. Ś. Sūryagiri et °-śaktī Dmaḥ, K 293-3 ; K. J. Ś. Madhurendreśvara de Stuk Thkū, K 293-7.

(5) K. J. V. Thkval Cas. K. J. V. Maniḥ, 293-1 ; K. J. V. Pāda Saṃvok, K 293-5 ; V. Bhagavatī, K. J. Ś. Dviparvata, V. rūpa Pavitra, K 293-6.

Symétriquement opposés puisque placés au troisième étage, et si je me risquais à forcer la comparaison purement spirituels, nous trouvons toute une série de dieux qui sont eux aussi Kamraten Jagat, Seigneur du Monde, mais jamais « personnalisés » par Añ. Par contre ils sont tous préfixés par Śrī comme les divinités bouddhiques, et ce « Fortuné, auspicieux » se conçoit assez bien étant donné leur rôle tutélaire de puissance spirituelle. Ce sont en effet les Seigneurs Auspicieux du Monde de la Royauté, de la Victoire, de la Terre, du Brahman, du Dieu suprême des Dieux, auxquels on peut ajouter comme étant de même type, le Seigneur du Monde Général du Centre de l'Armée de l'Est au second étage (K 293-8).

Nous avons vu comment ils protègent en outre et plus concrètement les personnages historiques honorés au second étage (pour eux-mêmes et en tant que préfigures du roi). Par cette raison, nous ferions peut-être mieux de traduire par Le Seigneur (La Dame) du Monde, l'Auspicieux (de tous les) Jaya, Dharaṇī, Parvatī, Mahendra, Vīreśvara, etc. Sauf le Kamrateṅ Jagat ta Rāja attesté aux origines de l'histoire angkorienne, presque toutes ces formes semblent une création propre du Bayon, à tout le moins ne sont attestées qu'ici. Si elles sont bien le fait de Jayavarman VII elles constituent une de ses innovations les plus remarquables, comme les chapelles et le massif central circulaire du Bayon. Et elles sont caractéristiques de la double fonction du Bayon : instrument du pouvoir royal, et *maṇḍala* bouddhique.

En dehors des dieux du sol et des puissances tutélaires, nous trouvons remarquablement peu d'autres divinités, et nous en savons la raison pour celles d'origine brahmanique qui sont précisément oblitérées par le Bayon. Il n'y a finalement que Cāmpeśvara, Kamrateṅ Jagat au niveau des chapelles (K 293-2) et Kamrateṅ Añ Śrī au second étage (K 293-26). Mais il ne s'agit pas tant ici de Viṣṇu que du dieu Maître des Chams auquel est associé Rājendravarman, évoqué pour venger la mort de ce roi et mieux faire ressortir le triomphe de Jayavarman VII. De même pour le Kamrateṅ Jagat Śrī Rājendradeva de K 293-41 qui, beaucoup plus qu'Indra, est le dieu protecteur d'Indravarman fondateur de la royauté angkorienne. Enfin le Kamrateṅ Añ Śrī Kambujeśvara n'est pas tellement Hari Kambujendra ici, que le dieu d'Angkor Vat à côté de Sūryavarman II. Pour tous ces cas les emplois de Kamrateṅ Jagat et de Kamrateṅ Añ Śrī répondent exactement aux règles que nous venons de définir.

Bien entendu les puissances bouddhiques planent au-dessus de tout le Bayon, et ce sera le but de la dernière partie de ces conclusions que de le montrer. Mais en dehors des cas déjà cités de bouddhas dieux locaux[1], elles ne sont pas nommées explicitement. Seule exception : que le Vraḥ Buddha Kamrateṅ Añ Śrī Bhaiṣajyaguru « par excellence » du troisième étage (K 293-24 A), flanqué des Kamrateṅ Añ Śrī Candravairocana et Sūryavairocana. Ce qui pourrait suggérer que les Bouddha quand ils ne sont pas maître d'un lieu, sont non pas dits Kamrateṅ Jagat mais Kamrateṅ Añ (Śrī, bien entendu)[2] ? A ces divinités nous devrons encore ajouter celles, spécifiques, qui protègent les morts, mais par raison de commodité nous les traiterons globalement au paragraphe suivant.

Cet ensemble est très remarquable. Les dieux brahmaniques n'y figurent plus, au moins en tant que tels. Les dieux bouddhiques n'y sont pas davantage représentés, si ce n'est comme référence territoriale ou historique. Par contre tous les maîtres du sol khmer, les rois et parents morts et les dieux qui les guident dans l'au-delà, enfin toutes les puissances surnaturelles de la royauté sont rassemblées sur les marches de ce trône qu'est le Bayon. Cette assemblée des dieux du Cambodge est donc manifestement destinée — encore une fois — à justifier, exalter, fonder et perpétuer la gloire royale.

Il n'est sans doute pas d'exemple plus caractéristique du fonctionalisme du Bayon. Si le récit de la vie du roi et le culte des ancêtres ne sont pas nouveaux, il s'en faut, cette déification de leurs principes semble bien, du moins sous la robe bouddhique, une création originale. La place accordée aux seuls grands ancêtres, aux puissances du sol nous pousserait presque à parler du chauvinisme de Jayavarman VII... L'ignorance où nous demeurons de la superstructure bouddhique nous porte sans doute à surestimer le rôle de ces dieux « nationaux ». Il n'en reste pas moins que l'on a cru nécessaire de les dresser et de les nommer au Bayon, en détail et en toute lettre.

C'est pour cela que je préférai finalement parler de l'assemblée des Dieux du Royaume, du

(1) Peut-être ces bouddhas sont-ils antérieurs à Jayavarman VII et spécifiés pour cela ? Ce que confirmerait le Bouddha Vimāya ? Mais ce ne peut être le cas des Bhaiṣajyaguru.

(2) Mais nous ne connaissons pas l'intitulé (effacé) du Bouddha Mahānātha de Jayavajrapura de K 293-6.

Kambujadeśa, plutôt que de panthéon[1]. Ou alors il faudrait employer ce terme au sens strict du Panthéon primitif d'Agrippa et dans le contexte romain du culte impérial assurant, précisément, l'unité de l'Empire. Mais il faut éviter sans doute d'y voir la pyramide des dieux d'une religion révélée. C'est bien davantage un système historique et indigène, organisé en fonction du pouvoir. Il est probable qu'il vient de très loin : les conditions si particulières de ce règne le font brusquement apparaître en plein jour, alors qu'il est peut-être implicite dans les temples précédents (mais jadis très explicite pour leurs contemporains...).

Les morts trônant auprès des Dieux.

Participant du même système nous insisterons enfin sur la fonction funéraire du Bayon. Nous savons — à peu près... — qui est honoré là et pourquoi. Il faut maintenant souligner le procédé, remarquable, qui assure le culte.

D'abord rappelons que tous les personnages exaltés au Bayon sont intitulés Kamrateṅ Tout court et non Jagat, la souveraineté du monde étant réservée aux dieux. Ils sont tous Añ, évidemment, et encore Śrī[2]. Il n'y a pas d'exception. Tous les rois sont désignés par leur nom en °-varman, et les autres personnages par leur nom régulier. Seule exception le K.A.Ś. Cakravartirājadeva de K 293-22, mais on a dit qu'il s'agissait plutôt d'un Cakravartin générique tutélaire de tous les rois universels dont le dernier serait Jayavarman VII. En bref, il est traité comme le K.A.Ś. Kambujeśvara.

Ces morts sont placés sous la protection de puissances tutélaires le plus souvent constituées en triades à partir du nom du personnage historique décliné en °-deva, °-īśvara, °-īśvarī. Si dans une tour latérale sous l'égide de la Prajñāpāramitā la reine domine, où encore s'il n'y a qu'une dyade protectrice/protégée, la divinité tutélaire sera en °-*devī*. Parfois enfin celle-ci porte un nom générique qui en fait une divinité protectrice de tous les homonymes, ou de toute la dynastie. Ainsi dans K 293-32A ce sera une K.J.Ś. Rājendradevī qui veillera sur la statue de Notre-Dame Sthiralakṣmī ; ou encore dans K 293-15, le K.J.Ś. Deveśvara protège la statue de Notre-Seigneur, le Fortuné Viṣṇu de Cuṅ Vis.

Ces puissances sont intitulées Kamrateṅ Jagat Śrī comme les divinités tutélaires des chapelles du massif central, « Seigneur (Dame) de l'Univers, Auspicieux (Fortuné) » (protecteur de tous les..) mais non pas Añ, puisque génériques. Là encore notre règle est constante. Et là toujours nous découvrons une création de Jayavarman VII.

S'il est normal que des personnages qui n'ont pas régné ne soient pas désignés par un nom posthume, tout simplement parce qu'ils n'en avaient sans doute pas, il est remarquable que ce nom ne soit jamais utilisé ici pour les souverains alors que c'est la règle dans l'épigraphie khmère. Doit-on y voir un trait — sans doute alors le plus caractéristique — de la débrahmanisation voulue par Jayavarman VII ? Il est si exceptionnel, presque exorbitant que j'en doute, car il aboutirait à détrôner de leur gloire posthume les anciens rois, à les dépouiller du mérite de leurs œuvres et cela en contradiction avec le fait qu'on les utilise comme grands prédécesseurs au Bayon même. Ceci n'expliquerait pas, en tout cas, qu'on ne cite pas les ancêtres bouddhiques du roi à commencer par son père, sous leurs noms posthumes nécessairement orthodoxes. Il est vrai que Dharaṇīndravarman (II) a si peu régné qu'il n'a jamais dû recevoir un tel nom et aura dû attendre le succès de son fils pour y prétendre...

J'y verrais plutôt la négation de l'efficacité des anciens dieux qui n'ont pas été capables de libérer leurs zélateurs du cycle de la transmigration, en contraste avec la voie noble : le *Mahāyāna*, que vient d'emprunter Jayavarman VII. Et la pitié de ce dernier s'étend à ses prédécesseurs qui, s'ils devront encore se réincarner, connaîtront du moins au cours d'une de leurs vies futures et grâce à l'exemple de Jayavarman VII, l'enseignement libérateur du Sage[3]. Quant au silence sur Sūryavarman Ier[4] je serais assez tenté d'y trouver une preuve du sectarisme bouddhique de Jayavarman VII, qui n'aurait pas voulu

(1) Ou, si l'on pouvait risquer ce barbarisme, parler d'un Polytheon...

(2) On trouve *vraḥ rūpa* si le texte indique spécifiquement l'érection de leur statue, nous l'avons dit, p.

(3) *Infra*, pp. 267 sv.

(4) Si ce roi fût bouddhique : *supra* p. 214.

admettre qu'on aît pu accéder au *nirvāna* avant lui .. Ou, plus simplement, l'emploi de son nom relève d'un traitement identique aux autres rois, par simple symétrie

La voie que le roi prétend montrer est claire : c'est grâce à l'intercession de Lokeśvara et de la Prajñāpāramitā, la délivrance enseignée par le Bouddha. Les triades en °-deva, °-īśvara et °-īśvarī ne laissent aucun doute à cet égard. Le °-deva central est symétrique du Bouddha car il est au-dessus, suprême, et le personnage mort ne peut aspirer à se fondre directement en lui. Le mort, selon son sexe, est sous la protection de l'īśvara, de l'īśvarī, et c'est aussi le cas lorsqu'on trouve une dyade. Si nous avons parfois à faire à un K.J. °-deva/devī unique protecteur d'un défunt, c'est alors une puissance générique soit de la fonction du mort, du type Rājendradeva/devī, Cakravartirājadeva, Jayadeva, Devātideva, Deveśvara, ou encore éponyme de toute une dynastie : Vījayendradeva, Dharapatīndradeva, etc.

Pour les contemporains du roi qui, à son exemple, ont enfin connu la vraie foi, rien de plus facile que de les vouer directement aux compatissants, comme le roi le fera pour son père, sa mère et lui-même. Mais pour les morts, il fallait inventer en quelque sorte une divinité « rétroactive ». On conçoit bien que l'on n'ait pas pu évoquer Lokeśvara ou la Prajñāpāramitā pour des rois qui non seulement n'ont pas connu leur enseignement, mais surtout vécurent dans le culte des dieux brahmaniques. D'où ces divinités qui n'apparaissent qu'au Bayon, Kamrateṅ Jagat (mais non pas Añ), groupées en triades et tout simplement nommées par leur fonction, ou mieux encore sous le nom du défunt et de sa famille.

En bref les prédécesseurs sont traités comme des sortes de *jātaka* sur le plan religieux, tout comme ils sont utilisés comme exemples et préfigures sur le plan historique. Ce ne sont pas, *stricto sensu*, des *jātaka* car on ne pouvait y reconnaître des vies antérieures du Bouddha, pas plus que sur le plan historique il ne saurait être question de minimiser le rôle de Jayavarman VII à qui, seul, doit être réservé le mérite de la « libération » en tous les domaines. Du moins et tout comme pour leur contribution à l'histoire du Cambodge les rois trouvent ici leur place sur le plan religieux, mais avec une valeur inverse, négative : ils montrent par leur échec que leurs dieux ne devaient plus être adorés. En compensation on étend malgré tout sur eux l'espoir de la grâce efficiente dans l'avenir... Les *jātakas*, eux, trouveront leur place normale sur les frontons et les reliefs extérieurs du Bayon, avec les faces bouddhiques, manifestant l'émergence des Terres pures au-dessus de la statue du mort.

Le Roi mort.

Dans ce contexte — et si je ne me suis pas trop égaré... — il est évident que Jayavarman VII suit la règle commune .Il n'est que le premier des zélateurs du Bouddha. Par sa foi si glorieusement manifestée il peut espérer progresser sur la voie vers la délivrance, surtout grâce à l'intermission active de Lokeśvara et de la Prajñāpāramitā. Mais il ne saurait prétendre déjà au stade de bouddha ni même à celui de bodhisattva, comme on l'a dit un peu rapidement[1]. Pas davantage ne pouvait-il « diviniser », faire « renaître son père sous les traits de Lokeśvara », sa mère sous ceux de la Prajñāpāramitā[2]. Il nous faut donc préciser ce point en abordant dans son ensemble le culte funéraire de cette période, placé par Jayavarman VII sous le signe de la grande triade bouddhique.

Dès avant lui la Prajñāpāramitā a joué un rôle important dans le bouddhisme khmer et nous y reviendrons plus bas. Ces antécédents peuvent justifier son rôle « salvateur », même s'il n'apparaît pas déterminant. En fait elle est essentiellement celle en « qui les omniscients ont obtenu l'omniscience : *sarvajñās sarvajñatvam upeyusas*»[3] et donc la « mère des muni : *munīndrajananī*», ou des jinas[4]. Parce qu'elle représente la « plénitude de l'omniscience du Buddha », elle « détruit l'ignorance »[5] et ainsi préserve du péché. Dès lors elle apparaît très logiquement — et surtout : concrètement — aux fidèles comme celle qui « donne la délivrance aux êtres vivants : *muktipradā prāṇabhṛtām*»[6]. Il ne fait guère de doute qu'elle fut à ce titre associée aux cultes funéraires, et invoquée plus spécialement par les femmes en vue de leur délivrance.

(1) Et par ex. Cœdès, *États hindouisés*, pp. 315-16, 318, *infra*, p. 268.

(2) Même P. Mus a cédé à cette facilité, *Les Religions de l'Indochine*, dans G. Maspero, *L'Indochine*, Paris, Challamel, 1931, tome I : nous y revenons plus bas pp. 268 sv., 305.

(3) St. du Phn. Banteay Neang, K 214, *IC*, II, p. 203.

(4) Ex. gr. Thmar Puok, K 225 ; *IC*, III, p. 66.

(5) Bat Chum, K 267-8, B, III et C, III ; *JA*, 1908, 2, p. 213.

(6) St. de Kuk Yeay Hom, K 86, *IC*, V, p. 281.

Nous ne saurions aller au-delà de cette notion ; dire que Jayavarman VII « déifia » sa mère sous les traits de la Prajñā est un abus de langage. Il lui a, certes, donné les traits de la Mère des Muni comme le dit la stance XXXVI de la stèle de Tâ Prohm. Mais nous connaissons maintenant le procédé. Et la stance CXLI du même texte définit clairement le but qu'il s'est proposé : « dans son extrême dévotion pour sa mère, il s'est fait ce vœu : que ma mère une fois délivrée de l'Océan des existences, jouisse de l'état de *jina* ». On doit même ici souligner sa prudence (« modestie » étant un terme qui lui convient assez peu...) : il ne fait que formuler un espoir, il ne le donne pas comme réalisé et rien ne montre qu'il croit sa mère d'ores et déjà assurée de la libération.

Regardons, en contraste saisissant, ce qui est dit de sa première épouse, Jayarājadevī. Après sa mort celle-ci sera réputée en « possession du nirvāṇa : *nirvāṇabhāji jagat*[1]. Tout ce que nous savons de cette dernière, de sa vie, de ses œuvres et notamment de son ascèse justifie cette libération finale. Il n'en reste pas moins que c'est le *seul* personnage historique du bouddhisme khmer qui ait atteint la libération finale[2] ; même Jayavarman VII ne s'en targuera pas, ou du moins pas si clairement : nous allons le voir.

Il en est de même pour les personnages placés sous l'égide de Lokeśvara, et plus particulièrement du père de Jayavarman VII qui peut servir de prototype. Certes Avalokiteśvara était, par nature, plus désigné encore que la Prajñāpāramitā pour cristalliser les espoirs de délivrance ultime. Il est l'intercesseur, le libérateur par excellence et ce dans les plus anciennes traditions bouddhiques khmères : dès le VIIIe siècle Lokeśvara apparaît en tant que Jagadīśvara[3] et support du *dharma*[4]. C'est à ce titre qu'il sera souvent substitué à Śiva, tous deux étant Seigneur des Trois mondes, de l'Univers : Tribhuvaneśvara, Jagadīśvara, et nous y reviendrons. Mais il est aussi né pour le salut de ce monde : *jagat lokahitārtharūḍha*[5] et plus explicitement encore il « éteint l'ardeur de l'enfer Avīci »[6]. Pour cela il sera également dans l'épigraphie khmère rapproché de Viṣṇu, ce qui nous ne surprend pas.

Le culte établi pour le salut du père de Jayavarman VII est tout normalement le symétrique de celui rendu à sa mère. A Preah Khan la statue du mort revêt « les traits » de Lokeśvara, mais fait très notable recevra un nom qui est une combinaison de celui du roi — et non pas du défunt ! — et du bodhisattva : Śrī Jayavarmeśvaralokeśa[7]. Et le souverain ne prétend pas à autre chose que d'avoir « fait ces bonnes œuvres », pour ses parents ; il souhaite que son père « puisse jouir de l'illumination que d'autres n'ont pas obtenu, afin de faire traverser aux créatures l'océan des existences »[8].

Pour lui-même, Jayavarman VII n'en espère pas tant, du moins à en juger par son nom posthume Mahāparamasaugata(pada)[9] : « Le Grand (Glorieux) bouddhiste suprême », la valeur de *saugata* : « bouddhiste » étant attestée dans un texte bouddhique dès le Xe siècle[10]. Il est vrai que sur le modèle de Śiva-pada : « (Celui qui a atteint) le séjour de Śiva » on peut lire ici « (Celui qui a atteint) le séjour du Grand (Glorieux) et Suprême Sugata », d'autant plus que le buddha Sugata est explicitement honoré au Bayon. Mais la première lecture est plus probable, et on ne voit pas pourquoi, si le second sens était visé, on eût évité les formes en Nirvāṇapada, Paramanirvāṇapada bien attestées et pour une épouse de Jayavarman VII lui-même. On aboutit donc presque à ce paradoxe qu'à la différence de sa pieuse épouse et de ses parents, le roi ne prétend pas au *nirvāṇa* ni même à une réincarnation, et qu'il se contente de prôner sa foi. En bref nous sommes ici, à suivre scrupuleusement les textes et sans les interpréter, dans le cadre de l'orthodoxie bouddhique la plus stricte et la plus claire. On se gardera donc de céder à la tentation, parce que les parents du roi furent statufiés « sous les traits » des deux grandes figures bouddhiques, de les considérer comme « assimilés » à Lokeśvara ou à la Prajñā.

Ceci posé et comme nous l'avons dégagé plus haut pp. 210 sv. et suivantes, qu'aux yeux du peuple (voire dans l'intention secrète de Jayavarman VII...) il y ait eu tentative de divinisation, et que finalement

(1) Grande stèle du Phimeanakas, K 485, XCV.
(2) Au terme des inscriptions connues du moins, nous n'avons pas d'autres sources. Il faut simplement rappeler que quelques divinités portent un nom en Nirvāṇa, °-nātha (cf. G. Cœdès, *IC*, VIII, s.v.) qui peut correspondre à des morts ayant atteint leur libération finale ?
(3) Pr. Tâ Kam, K 244 de 791 A.D. ; *IC*, III, p. 89.
(4) Pr. Plang, K 452 ; *IC*, V, p. 156.
(5) Bat Chum, A, II, K 267 ; *JA*, 1908, 2, p. 213.
(6) Chikrèng, K 417 ; *IC*, II, p. 48.
(7) Stance XXXIV.
(8) Stance CLXXV.
(9) Banteay Srei, K 569, 19 ; Finot, *Le Temple...*, I, no 4, p. 77.
(10) St. de Tep Pranam, K 290, A, XLVII ; *JA*, 1908, 2, pp. 303 sv.

le culte se soit adressé à l'homme et non aux dieux, tout permet de le croire. Placée sous la vocation de la Prajñāpāramitā « mère des buddhas », Jayarājacūḍāmaṇi pouvait difficilement ne pas devenir en tant que *braḥ kanloṅ*, une *buddhamātā*. Et son fils avait tout, s'il n'avait tout fait ..., pour être un *buddharāja*.

Inutile de développer ici l'aspect royal du bouddha, et nous avons revu brièvement plus haut pp. 210, 211, les traditions indochinoises du roi, bouddha « vivant » Tout ce que nous avons dit, surtout, du rôle de maître du sol du roi d'Angkor et des efforts de Jayavarman VII, au Bayon, pour s'insérer dans cette tradition essentielle, nous conduit à le croire. Le Bouddha maîtrisant Māra est un vainqueur et un maître de la terre[1]. G. Cœdès avait bien dégagé cet aspect en relevant de la stèle du Pr. Chrung Sud-Ouest, le passage où le roi est établi comme « support de la (terre) des bouddha : *pratiṣṭhā buddhabhūdhara* », et il rapprochait justement ce passage du culte du *devarāja*[2].

En fait, je suis personnellement bien persuadé que Jayavarman VII, comme ses prédécesseurs et malgré sa foi bouddhique, chercha à se faire diviniser, et qu'il fut pour ses sujets un Bouddha-roi. En cela je me retrouve pleinement d'accord avec Paul Mus disant — nous l'avons déjà cité mais il vaut de le répéter — : « Jayavarman sur le nāga au centre du Bayon c'est comme un très grand génie du village à la mesure du royaume »[3]. On retrouvera ici avec plaisir les belles intuitions de Robert von Heine-Geldern : « Angkor soutient la réalité telle qu'elle est, et ne vise qu'à mettre au service du royaume et de ses habitants toute la force et les pouvoirs célestes du bodhisattva Lokeśvara assimilé à Śiva... Le Bayon se dresse au centre... comme le mont Meru du microcosme cambodgien »[4].

Les choses ne sont pas nécessairement ci *ou* çà ; elles sont souvent ci *et* çà, et de toute évidence le Bayon est complexe... On doit donc, comme nous l'avons maintes fois souligné, tenir compte des différentes approches et des étages successifs, en quelque sorte, d'intentions et d'interprétation. Au niveau des conceptions bouddhiques rien ne nous autorise à parler, que ce soit pour le roi ou pour ses parents, de divinisation, d'assimilation au Bouddha, à Lokeśvara et à la Prajñā. Il n'y a que dédicace au sens le plus fort du terme, et dans la mesure où, par exemple, Harṣa donne sa taille et ses traits aux images du Bouddha, ce que renforcera encore le don des cheveux, etc. Tradition si constante que, jusqu'à nos jours, à la mort d'un roi khmer on fera fondre ses bijoux pour couler une statue du buddha qui aura la taille du défunt et sera consacrée sur le *mén*[5].

On ne peut pas donc nier, *a priori*, la rectitude du culte bouddhique du roi, quels qu'aient été ses désirs personnels ou le poids des traditions locales. C'est une remarque que je crois de portée générale car on tend à imaginer au Cambodge un certain laxisme, ou ce que l'on qualifie très souvent de « syncrétisme ».

Syncrétisme, ou fausse interprétation ?

Nos observations nous conduisent ici à nous demander dans quelle mesure il faut croire à ce « syncrétisme » dont on soutient souvent qu'il caractérise la religion khmère[6].

Si l'on veut dire en fait : tolérance, nul doute, mais encore devrait-on préciser à quel niveau et dans quelles limites. Si l'on entend souligner l'esprit de synthèse et la largeur de vue de quelques grands philosophes religieux, chacun est également bien venu d'utiliser le terme et c'est le seul cas où on le ferait à juste titre. Si l'on désire plutôt rappeler la capacité d'absorption en fait de notions et de dieux, du brahmanisme, c'est tout aussi évident et ce fut la force qui a permis le processus d'hindouisation — d'indianisation —

(1) Et par ex. J. Filliozat, *Les Usages des tablettes bouddhiques aux saintes Empreintes*, *Arts Asiatiques*, 1954, I, 4, pp. 309-16 et G. Cœdès, *Tablettes votives bouddhiques du Siam, Ét. Asiat.*, I, 1925, pp. 145-162. Disons ici tout de suite que le succès, au Cambodge, de ces tablettes repose à mon sens en grande partie sur la tradition bouddhique créée par Jayavarman VII et, bien sûr, cela est surtout vrai de celles au Grand Miracle, *infra*, pp. 293 sv.

(2) K 288, *IC*, IV, p. 235, n. 1.

(3) *Angkor vu du Japon...*, *op. cit.*, pp. 523 sv. et *infra*, p. 297.

(4) *Weltbild und Bauform in Südostasien*, *Wiener Beitrage zur Kunst und Kultur Asiens*, 1930, IV, p. 286 ; mais bien entendu et comme je tenterai de le montrer en conclusion, c'est Bouddha que nous substituerons ici à Lokeśvara.

(5) *Chronique*, *BE*, XXVIII, p. 626 sv. ; G. Cœdès, *Pour mieux comprendre Angkor*, 1958, pp. 176 sv.

(6) Par ex. : G. Cœdès, *États hindouisés*, p. 224, n. 2, pour quelques références épigraphiques. Mais cet auteur corrige lui-même aussitôt son assertion, en citant (n. 3, p. 225) un passage de L. de La Vallée-Poussin, que pour ma part je considère comme remarquablement pertinent.

dans l'Inde même, comme le disait admirablement Sylvain Lévi. Réciproquement nous savons bien que le bouddhisme, initialement, adopta l'ordre du monde du brahmanisme et celui-ci même comme données.

Si nous nous plaçons dans la réalité de la religion vécue par la société, le problème est fort différent En Inde les luttes — sanglantes... — entre sectes ont eu la violence et le radicalisme que l'on connaît C'est un truisme que de rappeler l'hindouisme rejetant le bouddhisme hors du pays, dès lors que ce dernier mit en cause l'ordre social sous-tendant l'organisation brahmanique C'était même le devoir du souverain d'agir en ce cas, comme le rappelle L. de La Vallée-Poussin. Le bouddhisme lui-même, quand il fut adopté et identifié au pouvoir, ne s'est pas toujours montré des plus tolérants Ceylan en est le plus remarquable exemple.

Or le Cambodge a connu des luttes semblables si nous ne les discernons pas toujours nettement. On verra Sūryavarman Ier, par exemple, restaurer des sanctuaires détruits lors des guerres qui marquèrent sa prise de pouvoir. D'une façon plus générale il semble bien que l'on doive associer aux affrontements pour le trône, des luttes religieuses : on détruit les idoles qui supportent le pouvoir de l'adversaire ou encore, nous venons de le voir, des prédécesseurs[1]. Et les dieux de l'ennemi sont, depuis toujours, le butin par excellence. Yaśovarman peut bien prendre soin de tous les cultes y compris bouddhiques de son empire, ou encore Sūryavarman Ier célébrer son éclectisme et le bouddhisme à titre personnel[2]. Mais dès lors qu'ils agissent en tant que roi et notamment pour leur temple-montagne, un tel laxisme n'est plus possible car il ruinerait à sa racine même, le système. Je ne sache pas que Yaśovarman sur le Bakhèng, Sūryavarman Ier sur Tâ Kèo aient érigé des bouddhas.

Jayavarman VII nous montre tout aussi nettement que cela n'était pas davantage possible pour un bouddhiste qui place sous le signe de sa foi, le pouvoir royal. Bien au contraire il va jusqu'à nier les cultes de ses prédécesseurs. On peut certes songer que son caractère personnel accentua ce trait, que son zèle de néophyte y contribua aussi[3]. Il reste qu'il est difficile à son sujet de parler de syncrétisme Ceci est d'autant plus remarquable que dans sa vie même nous savons bien qu'il s'entoura de savants brahmanes, qu'il les laissa ériger leurs sanctuaires, etc.[4]. Mais sur son Bayon instrument de son triomphe il ne pouvait tolérer leur culte.

Tout acte portant son fruit, c'est peut-être par cette intransigeance qu'il suscita la réaction brahmanique que nous savons rapide, probablement violente à son tour. Ce qui impliquerait que la société, ou du moins les élites qui gardèrent le pouvoir — et dont nous avons constaté la remarquable permanence, plus haut pp. 200 sv. — n'avaient pas été touchées par la foi nouvelle. Ce serait une des raisons pour laquelle le Bayon fut à la fois le premier des temples-montagnes bouddhiques, et le dernier des temples-montagnes angkoriens ?

Il resterait, certes, à considérer le rôle personnel des rois. Que ceux-ci, les plus puissants du moins, aient dominé l'histoire khmère, c'est ce que nous constatons de reste, et j'ai eu moi-même l'occasion d'insister sur cet aspect qui n'a pas pu ne pas contribuer, entre autres facteurs, à l'effondrement du système[5]. On peut donc supposer qu'en vue de leur exaltation sur terre comme au ciel, ils ont parfois infléchi les enseignements les plus vénérables. Si ce fût le cas il n'est pas difficile de croire qu'ils trouvèrent des docteurs de la Loi assez subtils et assez intéressés pour leur tailler sur mesure des cultes répondant à leurs ambitions... Mais si cela fût, on peut douter aussi que l'ensemble de la société khmère ait suivi aveuglément : la notion de « mandat du ciel » n'est pas un mot creux ; ce n'est que lorsque le contrat est respecté et surtout bénéfique aux deux parties, qu'il subsiste. Si donc une telle distorsion s'est produite elle n'a pu durer longtemps. Peut-être fût-ce le cas sous Jayavarman VII, ce qui expliquerait — entre autre — l'effondrement après lui du culte royal ? Nous ne pouvons que poser la question, faute de documents, et rester dans une prudente expectative à peine d'écrire des thèses d'apparence historique, et non l'histoire.

(1) Pour les références Cœdès, *États hindouisés*, pp. 248-49, et aussi *supra*, pp. 265 sv., pour le problème de la légitimité qui vient ici compliquer l'interprétation.

(2) *Ibid.*, pp. 249-250, ou, du moins, sa dilection pour le bouddhisme.

(3) D'autant que dans le bouddhisme qui l'a inspiré, on trouve précisément des formes « exterminant » les dieux hindous, comme Avalokiteśvara Harihariváhanodbhava, voir B. Bhattacharyya, *An Introduction to Buddhist Esoterism*, Oxford, 1932, pp. 116 sv.

(4) Cœdès, *États hindouisés*, p. 316.

(5) B. P. Groslier, *Indochine. Arts du Monde*, Paris, 1962, *passim*.

LE ROI DEVANT.

Est-il besoin de préciser davantage, à ce stade de notre exposé, pourquoi le Bayon est donc bien d'abord un instrument de la puissance royale, construit autour et pour le roi ? S'il le fallait nous citerions un texte khmer qui résume très exactement l'ordonnance du temple, qui est « ...autour de celui qui tient le cercle (de son empire) comme (le soleil tient) l'ordre de l'Univers »[1].

Nous avons vu comment cette immense machine théâtrale dressée au fond de la scène : la grande place d'Angkor Thom, a pu affirmer à tous ses sujets la domination de Jayavarman VII. Nul doute qu'à cet égard ce fut sa fonction essentielle. Le passé aboli en ce qu'il avait de néfaste, mais roboré et justifié par le sauveur en ce qu'il était nécessaire d'en perpétuer, la prise du pouvoir légitimée par une nouvelle mouture de cette histoire... et par la marche libératrice du souverain, les génies maîtres du sol asservis et propitiés, l'espace dominé, le temps réglé, tout cela fait le Bayon, et le Bayon le fait...

Mais nous avons montré aussi que si le plan du temple pouvait, par son tracé directeur, partir du sanctuaire où se dressait la statue du roi et qu'il était donc bien subordonné à celui-ci, ce n'était là qu'un centre apparent, le premier rencontré mais en réalité subordonné au foyer réel : le sanctuaire suprême où trône le Bouddha. L'architecture le dit sans ambiguïté. Le roi n'est que le sommet d'un monde, celui d'en bas. Or aux termes même de sa foi, ce monde n'est qu'illusions.

A la limite du raisonnement on soutiendrait que cette énorme construction affirmait sa gratuité et son illusoire matérialité. Un roi brahmanique venant après un autre roi brahmanique pouvait — devait — dresser par la vertu du sacrifice un nouvel autel, un Puruṣa qui faisait rentrer la réalité du pays dans le sein du Puruṣa cosmique et assurait sa stabilité. Dès lors qu'un roi bouddhique avait, lui, réalisé que tout n'est qu'impermanence, douleur et vide d'*ātman*, son Mahāpuruṣa ne faisait que confirmer cette illusion ; il ne restait que l'espoir de l'anéantissement dans le *nirvāṇa*. Le Bayon par ses efforts mêmes se niait. Et sans doute le seul « monument » bouddhique concevable est-il le *stūpa*, anépigraphe, aniconique et vide.

C'est à peu de chose ce que permet aussi de conclure l'analyse en parallèle avec les temples-montagnes antérieurs. Tous ceux-ci sont centrés sur un seul sanctuaire. Même si l'allongement du plan sur l'Est (et sur le Sud) peut modifier apparemment — plastiquement — ce principe, le foyer principal est unique ; unique aussi le dieu qui le dominait. Que l'on tienne le roi comme divinisé, devenu consubstanciel avec le dieu suprême, ou résidant seulement auprès de ce dernier peu importe ici : la statue du dieu dans la cella centrale était seule et elle se dressait face à l'entrée principale, face au monde. Pour autant que nous le sachions les effigies royales, sauf dans les temples des ancêtres comme Preah Kô ou le Mébon oriental, étaient bien plutôt au pied des montagnes de pierre : ainsi au Bakong et encore à Prè Rup, dans des tours d'ailleurs probablement rajoutées à la mort du roi. Mais là toujours elles se dressaient comme des dieux et face à l'univers.

La seule statue de Jayavarman VII qui a des chances assez sérieuses d'être en place est celle de Pimay, dans une tour annexe devant le temple principal. Mais ce dernier est antérieur, ce n'est pas un temple-montagne, et le roi a dû rajouter deux édifices pour loger sa statue et celle de son épouse (ou de la Prajñāpāramitā ?).

Par contre au Bayon si nous avons une statue de lui — et comment en douter ? — elle ne peut venir pratiquement que là où nous la plaçons. Elle était donc comme toutes celles que nous ont signalées nos textes : *nā*, devant son protecteur. Lui faisait-elle face ? Je le croirais car j'y trouverais volontiers l'origine de ces admirables orants royaux, une des plus belles créations en bois de l'art bouddhique khmer à partir du XVIe siècle et que nous voyons précisément apparaître dans Angkor Vat réoccupé. Elle pouvait aussi bien faire face à l'entrée orientale sans que cela condamne notre raisonnement.

Car le grand fait nouveau — unique — est que cette statue est sans aucun doute un portrait[2] et que le roi dépouillé de tout attribut de puissance, est simplement assis et méditant. Il ne pouvait pas manifester de façon plus éclatante, par son architecture et sa statuaire, qu'il se voulait le premier — le plus humble — des bouddhistes. Je ne vois donc guère de raison pour douter : si le Bayon fut initialement, pour

(1) Stèle de Prè Rup, CŒDÈS, *IC*, I, p. 106.

(2) Voir plus haut, pp. 208 sv.

Jayavarman VII, le *yantra* qui façonna sa puissance, il l'a subordonné au *maṇḍala*, au modèle bouddhique tout de même que lui, finalement, s'est entièrement aboli au pied du Sugata.

Admis cela il reste que l'on pourrait douter de sa sincérité Reprenant une idée de Paul Mus j'ai montré qu'après la catastrophe de 1177 il fallait, pour s'emparer du pays et le faire revivre, trouver quelque nouveau ressort Le brahmanisme avait fait faillite : le bouddhisme, et surtout cette nouvelle forme prêchée avec éclat, n'était-il pas la solution ? Nous avons suivi les efforts du roi dans ce sens Qu'il ait réussi ou non, peu importe. Mais y croyait-il, ou bien a-t-il simplement tenté d'utiliser cette foi ? Assez de preuves de son réalisme existent, et de sa cruauté, et de son ambition Outre que cela était de son temps et de sa position dans sa société, nous trouvons tout autant de preuves de sa foi, de sa dévotion Et finalement comme Aśoka après sa guerre du Kaliṅga, Jayavarman après sa reconquête — à la suite de la lèpre ? — a bien pu se convertir en toute ferveur[1].

En tout cas la double composition du Bayon, pour moi et à ce stade de nos recherches, le prouve. Car tout ce qui est royal, tout ce qui participe au pouvoir temporel est *dedans* le temple, *sous* les galeries des reliefs, manifesté par des statues placées modestement aux pieds des dieux, au fond d'obscures cellas

Tandis que sur le ciel à toutes les lumières éclatent mille visages qui ne peuvent être, eux, que ceux du Bouddha. Du moins allons-nous tenter de le montrer.

Et en conclusion de cette première partie je ne puis résister au plaisir de citer un texte d'un auteur qui surprendra : Victor Hugo[2], mais qui se trouve cerner exactement le problème et fournir l'articulation dont nous avons besoin pour poursuivre... « Un homme est un centre Un rayonnement du monde entier commence à lui et s'épanouit autour de lui dans l'espace sans limite ; mais l'homme n'est centre que sur un point donné, lequel se déplace avec lui. Dieu, c'est l'être qui est partout à la fois le centre de l'infini » .

(1) La question peut sembler oiseuse, car la réponse ne peut être qu'un jugement de valeur. Il faudra pourtant chercher à la résoudre, sinon nous risquons de mal apprécier l'importance et le rôle du roi, et de nous laisser entraîner dans des interprétations sociologiques dangereuses. Car on peut présenter les choses de bien des façons selon qu'on soupçonne le roi de « trucage », de bonne foi plus ou moins naïve, de religiosité exacerbée, etc Voir un exemple de ces ambiguïtés, dont je suis responsable. , *supra*, p 173, n. 5

(2) D'après les *Œuvres complètes*, Le Club français du Livre, Paris, 1969, XII, p 1514 La rencontre entre Victor Hugo et Jayavarman VII n'effrayerait pas les amateurs de parallèles . Et pour moi, dans les lavis de burg du poète j'ai souvent trouvé les plus beaux rendus du Bayon qui soient

CHAPITRE XIII

LE TRIOMPHE DU BOUDDHA

En dernier ressort le bouddhisme est le fil directeur du Bayon.

Aux yeux du peuple d'Angkor et dans la mesure où celui-ci était converti, il fondait d'ailleurs tout aussi bien sa fonction royale. Car si au niveau de la réflexion approfondie étant bouddhique il abolissait toute chose et soi-même, ou du moins apprenait à le faire, dans le contexte historique et pour le simple croyant il prenait sans difficulté la suite des temples antérieurs. Comme réservoir de *dharma*, le *stūpa* est la source du pouvoir d'un souverain bouddhique. Lorsque plus haut j'évoquais parmi les descendants possibles du Bayon le That Luang de Vieng Chan, j'aurais pu aussi bien rappeler l'association étroite de celui-ci et de la royauté[1].

Le Bayon manifeste la foi nouvelle qui purifia et libéra le royaume meurtri, en matérialisant la triade des puissances spirituelles : le Bouddha, Lokeśvara et Prajñāpāramitā.

LA TRILOGIE

Autour d'un *stūpa* — couronné des parasols de visages de la tour centrale et dont la hampe-axe du monde, par le puits central, descend jusqu'aux mondes inférieurs — le Bayon est organisé en groupes de trois tours disposés selon un *maṇḍala*, dont la hiérarchie et la distribution systématique exaltent cette trilogie. Le temple fut conçu (ou repris) à un stade où la pensée du roi était arrêtée. Celui-ci a donc pu dicter une architecture relativement homogène. Ailleurs il lui fut nécessaire de revenir sur ses pas et ceci est à l'origine d'une partie des remaniements de cet art, sans doute les plus significatifs. J'en donnerai deux exemples qui montrent bien que Jayavarman VII, du moins à partir d'une certaine période, fut guidé par cette volonté d'expression fonctionnelle.

A Banteay Chmar le noyau initial — qui pourrait même être légèrement antérieur au roi — comprenait un sanctuaire triple[2], entouré d'une galerie avec des pavillons d'entrée surmontés d'une seule tour, cela au Nord, au Sud et à l'Ouest au moins. Lorsqu'on décida d'y loger la grande triade, outre de nombreuses modifications et par exemple l'enrobage des tours-sanctuaires et des pavillons, on voulut encadrer l'entrée occidentale (de par la fonction funéraire du temple ?) de deux accès supplémentaires afin de répondre à la trinité des tours centrales. De part et d'autre de la tour d'entrée primitive, les galeries Nord et Sud

(1) Voir par ex. : ARCHAIMBAULT, *La Fête du T'at à S'ieng Khwang (Laos)*, *Artibus Asiae*, 1961, XXIV, 3/4, p. 196, n. 1. La tradition lao qui attribue à Aśoka lui-même le transfert des reliques sur lesquelles les T'at sont élevés, est très remarquable. L'hypothèse Aśoka = Jayavarman VII : un thème de recherche qui mériterait peut-être d'être suivi ?

(2) Je ne suis pas en mesure de dire, étant donné leur état de ruine, si les deux tours latérales sont primitives ou rajoutées ; de même pour le pavillon d'entrée I Est.

furent sectionnées de façon à ménager deux accès supplémentaires, qui furent recouverts chacun par une tour bâtie au-dessus de la galerie et complétant la triade. Solution technique exceptionnelle, sans doute même unique, où l'architecture se met de façon remarquable au service de la structure religieuse.

Tâ Nei, dont j'ai également achevé la monographie, présente une solution différente et non moins expressive. Le sanctuaire primitif et sa galerie-enceinte furent enfermés par une seconde galerie. Celle-ci est unique à cette époque, encore qu'elle reprenne un vieux parti. Le mur extérieur est en pierre, ainsi que les pignons[1]. La galerie était couverte en tuiles, sa charpente portée sur l'intérieur par des piliers en bois. Ouverte sur la seconde cour ainsi créée, elle était divisée en de nombreuses cellules, dessinées par des seuils en grès qui servaient d'embases aux piliers. Dans chaque cellule on trouve, sur un socle monolithe, une fort belle triade Bouddha, Lokeśvara, Prajñā en ronde bosse. Nous en avons rentré récemment plusieurs à la Conservation d'Angkor. Ainsi la galerie regroupe-t-elle, certainement selon le schéma d'un *maṇḍala*, un réseau de triades en tous points semblables à celui du Bayon[2]. Nous reviendrons en publiant ce temple sur sa signification possible, examinant notamment son implantation au Nord-Est du Bayon.

Ce que je voulais simplement dégager en présentant quelques variantes, c'est l'importance de la triade qui finalement domine toute la fin de l'art de Jayavarman VII. Nous sentons une fois de plus la nécessité d'étudier le Bayon dans son contexte, et surtout en relation avec les deux autres membres de la triade fondamentale d'Angkor même : Tâ Prohm et Preah Khan.

Ajoutons que très probablement les statues les plus nombreuses du Bayon devaient être également des triades de bouddha sous nâga, Lokeśvara et Prajñāpāramitā. Isolées ou en groupe — les socles à trois logements de tenons sont nombreux — elles répondaient au thème majeur de la distribution du temple, qui est celui de la plupart de la statuaire de Jayavarman VII. Sans doute plus d'un des bouddhas conservés actuellement sur place proviennent de ces triades[3].

Les Trois Corps.

C'est encore par sa composition sur trois niveaux que le Bayon matérialise la triple manifestation de l'enseignement bouddhique. C'est une constante pour tous les temples-montagnes qui vient du plus vieux fonds de l'hindouisme, et que le bouddhisme adapta d'autant plus facilement qu'il avait admis cette cosmogonie. Je soupçonnerais volontiers le groupement en triades de tours du Bayon d'avoir été d'autant plus prôné qu'il se substituait efficacement, et assez exactement, aux trois sanctuaires du sommet des grandes pyramides brahmaniques à trois étages. Nous verrons plus loin que les visages sont venus en quelque sorte concrétiser la signification implicite de cette composition.

En terme de bouddhisme cette trinité est architecturalement matérialisée — superbement — depuis Borobudur. Il n'est pas surprenant de la retrouver au Cambodge, et cela d'une façon très constante et très insistante. Sans doute est-elle fondamentale plus spécialement dans l'école des Sarvāstivādin (qui a été l'une des sources du bouddhisme khmer), pour ne pas parler des Vijñānavādin qui lui donneront son plein épanouissement.

En tout cas elle apparaît à partir du xe siècle surtout, en liminaire de presque tous les textes bouddhiques khmers connus et par exemple à Thmar Puok[4], au Phnom Banteay Neang[5] ou sur la stèle de Vat Sithor[6]. Elle se perpétue au xie siècle[7] et bien entendu se retrouve en bonne place dans les textes de Jayavarman VII.

(1) M. Glaize, sans connaître ces dispositifs, avait presque soupçonné la galerie en charpente à cause de ces pignons, mais s'est contenté, finalement, de parler de « subterfuge », dont il nous affirme qu'ils sont courants : *Guide*, p. 180.

(2) On aura deviné, en outre, que cette « galerie de bouddhas » est, par son plan et ses matériaux, l'ancêtre le plus direct que l'on puisse trouver aux galeries pourtournantes, ouvertes sur la cour du Bot et peuplées de bouddhas, qui sont un des traits des Vat lao et thai. Une fois de plus, le rôle de l'art de Jayavarman VII aux origines de ces formes apparaît avec netteté.

(3) Ces exemples seraient des plus précieux pour identifier le *maṇḍala*; peut-être une étude poussée, en parallèle avec la statuaire des autres monuments contemporains, permettrait-elle de préciser ce point ? Quant aux statues des morts, outre celle du roi on peut — pour les femmes au moins — les imaginer comme les belles statues féminines agenouillées retrouvées à Preah Khan et au Tâ Prohm.

(4) K 225 ; *IC*, III, p. 66.

(5) K 214 ; *IC*, III, p. 203.

(6) K 111 ; *IC*, VI, p. 202.

(7) K 230 ; *IC*, VII, p. 244.

C'est le cas dans la grande stèle du Phimeanakas[1] comme dans celle du Figuier[2], à Tà Prohm[3] et à Preah Khan[4]. On a donc toute raison de penser que le Bayon sublime en quelque sorte cette tradition, en matérialisant successivement le *nirmāṇakāya* sous la tutelle d'Avalokiteśvara, le *sambhogakāya* avec la Prajñāpāramitā et enfin le *dharmakāya* avec le Bouddha.

Le Lokeśvara des « apparences ».

La tradition et les faits nous permettent d'attribuer le premier étage : celui des hommes, des dieux du sol et, « par en-dessous » de toutes les puissances de la nature, à Lokeśvara. On a depuis longtemps fait le rapprochement : Louis Finot le premier a montré comment le boddhisattva pouvait, au Cambodge, se substituer à Śiva[5]. Cette assimilation a été depuis précisée par différentes études et surtout par les beaux travaux de Mlle de Mallmann[6]. Nous avons déjà dit comment son aspect de sauveur pouvait expliquer sa popularité, en ces temps troublés où les cultes funéraires devaient se développer.

Lokeśvara n'est pas seulement un rédimeur des *pretas* et autres malheureux dans la géhenne. Aux termes du *Saddharmapuṇḍarīka* — dont nous allons voir l'importance décisive pour interpréter le Bayon —, c'est lui qui prêche la juste voie aux dieux brahmaniques, à commencer par Maheśa qui paraît devant lui[7]. Il prend pour cela toutes les formes de toutes les créatures, de Brahmā jusqu'à un *rājacakravartin* — comme une sorte de pré-figure de Jayavarman VII.

Il vient ainsi, en quelque sorte, légitimer après coup un passé qu'on ne pouvait renier en bloc, et l'intègre puisqu'il en fit partie. Notion familière au Cambodge même : dès 968 la stèle de Vat Sithor, stance VII, célèbre ces bodhisattva « ... qui ont l'aspect de Brahmā et des autres dieux : *vrahmādirūpin* », et dont la première qualité est « d'avoir une apparence qui n'est pas trompeuse[8] ». Je ne crois pas qu'on puisse mieux expliquer l'utilisation de Lokeśvara à cet étage terrestre, « mondain » du Bayon, où Jayavarman VII ressaisit en quelque sorte les rênes du royaume bouleversé par l'invasion chame et alors qu'on pouvait douter de tout ce qui avait été cru jusqu'ici.

En somme le *nirmāṇakāya* trouve très efficacement — fût-ce dans un contexte historique — son rôle de « corps de correspondance », établi relativement à la pluralité des créatures et afin de résoudre celle-ci par « l'habileté » du Bouddha, dont « l'habileté » de Jayavarman VII est l'écho sur terre...[9].

La Prajñāpāramitā des transformations.

De toute évidence la Prajñāpāramitā (peut-être ici l'équivalent de Padmapāṇī) règne sur le second niveau : le *sambhogakāya*. Nous avons déjà reconnu son aspect salvateur et c'est peut-être celui-ci, un peu simpliste mais essentiel, qui fut jadis à l'origine de sa popularité. Ce succès a d'ailleurs surpris et P. Mus lui-même s'en est étonné[10]. Je croirais volontiers qu'il fût avant tout pratique, concret et dû spécialement aux femmes, tout d'abord à celles de la famille royale dont nous avons constamment décelé l'influence en ce domaine. Encore faudra-t-il attendre une meilleure connaissance des sources indiennes de cette époque pour se faire une idée à cet égard.

Sur le plan dogmatique en tout cas, l'émergence de la Prajñā s'explique fort bien. Sa présence au Cambodge est assurée dès le xe siècle au moins. Or son intercession était nécessaire. Elle « marche en tête de la Loi du Roi des Muni » dit expressément la stance V de la stèle de Preah Khan, qui exalte son désir constant de « rechercher le bien d'autrui » en « enseignant les préceptes du Jina » (st. III). En cela elle est

(1) K 485 ; *IC*, II, p. 385 sv.
(2) K 484 ; *BE*, XVIII, 9, p. 9.
(3) K 273 ; I sv. ; *BE*, VI, p. 44.
(4) K 908 ; I sv. ; *BE*, XLI, p. 225.
(5) *Lokeśvara en Indochine, Études asiatiques*, 1925, I, pp. 227-256.
(6) Et en dernier lieu, *Un aspect méconnu d'Avalokiteśvara*, *JA*, 1962, CCXL, 4, pp. 479-86.
(7) Mallmann, *Introduction à l'étude d'Avalokiteśvara*, Paris, 1948, pp. 24 sv., 46 sv. *Saddharma°*, XXIV, *ap.* Burnouf, pp. 264 sv.
(8) K 111 ; *IC*, VI, p. 202.
(9) Mus, *Barabudur*, *BE*, XXXIV, 1, pp. 242 sv., et aussi *Le Buddha paré*, *BE*, XXXVIII, pp. 171 sv., 191 sv.
(10) Quand il parle de la Prajñā « ... s'étalant et écrasant » le culte du règne : *Le Sourire...*, *op. cit.*, p. 380.

indispensable car les sages seuls ne peuvent concevoir la Loi en méditant sur eux-mêmes ; ils doivent d'abord tenter de l'appréhender, elle[1]. On croirait, et ce n'est sans doute pas un hasard, entendre parler Jayarājadevī ou plutôt sa sœur aînée Indradevī... Mais pour ma part je ne puis oublier que la Prajñā est la mère de tous les pouvoirs procréateurs[2], et je la trouve donc très normalement à ce niveau, unissant les ancêtres au sein de ce cimetière mystique et, par cette communion dans la foi, annonçant l'unité de la révélation.

La vérité de la Loi.

Si l'on admet les deux équivalences déjà proposées il en découle, bien sûr, que le troisième étage du Bayon est le *dharmakāya*. C'est bien ce que nous serons amenés à conclure en tentant d'établir la signification globale du temple. La symbolique d'étage en étage paraît ainsi constante et cohérente. Cette lecture prend d'autant plus de valeur si l'on suit les indications de P. H. Pott, qui montre bien comment la *garbhadhātu* est constituée par les trois membres de la triade et parce que chacun d'eux est le centre de son propre cercle[3]. C'est ce que nous a montré la « cascade des grâces » du Bayon qui assure la transmission des puissances spirituelles en les nuançant, à chaque niveau, selon leurs diverses fonctions et manifestations.

Groupés côte à côte et superposés les uns après les autres, le Bayon nous montre donc Avalokiteśvara, la Prajñāpāramitā et enfin le Bouddha. Encore faut-il souligner que ce n'est pas là une série continue et réductible, chaque membre constituant un terme nécessaire et, surtout, médiat d'une progression. Les deux bodhisattva, certes, sont des intercesseurs par leur grâce efficiente. Ils peuvent percevoir le *sambhogakāya*, mais pour leur jouissance uniquement : *parasaṃbhogakāya*. Seul le Bouddha peut s'identifier à celui-ci : *svasaṃbhogakāya*, le transcender, le manifester et l'expliquer (comme toute chose) dans le *dharmakāya*.

C'est pour cela — et cela seulement — qu'est réunie autour de lui en quelque sorte comme piédestal de son triomphe, l'assemblée des grands êtres, des dieux et des bodhisattvas constituant le corps des béatitudes. Mais c'est aussi pour affirmer que rien n'est en deçà et au-delà de lui. Ce qu'annoncent dès le deuxième étage les triades de tours dominées au centre par une tour plus importante, ce que nous verrons affirmer par le troisième niveau avec encore plus d'emphase. Idée d'ailleurs essentielle et donc familière aux bouddhistes khmers dès le xe siècle : l'inscription de Thmar Puok célèbre le « Buddha qui, bien qu'étant unique, se divise en plusieurs lunes se reflétant dans plusieurs eaux »[4].

Et finalement, le *maṇḍala* abolit le *yantra*, la vie du roi n'a de sens que sous le signe de la Loi, le Bayon *est* bouddhique. Cela signifie encore — et c'est une constatation essentielle sur laquelle nous nous appuierons désormais — que l'on ne peut privilégier un des membres de la triade, et surtout pas Lokeśvara ou la Prajñāpāramitā. Ils doivent être tous présents, ou alors le seul Bouddha. Si nous devons réduire le Bayon à un signe unique ce sera à ce dernier, tout comme le temple lui-même domine — résume et englobe — Tâ Prohm et Preah Khan, puis Angkor, puis le pays.

LES TOURS A VISAGES

Avec les triades mais bien plus significatives et entièrement originales, les tours à visages sont la marque du Bayon. Nous ne chercherons pas ici leur origine. Des formules semblables auraient existé en Inde[5] et l'origine indienne directe du bouddhisme de Jayavarman VII est à peu près certaine. Seules ces sources permettront de décider si ces visages en viennent aussi à ce moment-là, et à partir de quels prototypes.

(1) *Ibid.*, st. V, voir Cœdès, *BE*, XLI, p. 284, n. 3.
(2) Son rôle sur ce plan est remarquablement bien dégagé par Pott, *Yoga and yantra*, pp. 114 sv.
(3) *Yoga and yantra*, pp. 111 sv.
(4) K 225, I ; *IC*, III, p. 66.
(5) Yi-tsing en parle à Nālandā ; cf. *BE*, X, p. 206, n. 1 et *Mémoires de Hiouen-Tschang*, trad. S. Julien, II, p. 23 ; et plus haut p. 239.

Les Signes sur le ciel.

De toute façon il me paraît que l'idée était en quelque sorte « dans l'air », en puissance parce que implicite dans l'architecture religieuse khmère. On n'a pas tiré toutes les conséquences de la démonstration de M. J. Filliozat, qui a reconnu les trente-trois dieux trônant sur les gradins du Bakhèng[1]. Les Khmers devaient identifier nominalement et clairement les dieux qu'abritaient leurs tours, et d'autant plus facilement que leurs orientations étaient immuables

C'est l'origine de tant de noms populaires, modernes peut-être mais forgés selon le même processus. Dire : Tâ Prohm, Preah Eysaur, Neang Khmau c'est nommer — c'est reconnaître — Brahmā, Īśvara, la « Dame Noire », c'est-à-dire le dieu du lieu. Le même procédé nous fait deviner par sa silhouette sur l'horizon : Notre-Dame, Saint-Séverin, Saint-Sulpice. Sans doute pour un chrétien fidèle Saint-Sulpice ou Saint-Séverin, sont des églises bien plus que des héros de l'hagiographie. La valeur de lieu domine probablement dans les noms khmers. Mais le nom local suppose le dieu connu. Y sculpter un visage aboutit très exactement au même résultat et renforce l'identification. On conçoit qu'une religion nouvelle qui voulait s'imposer et abolir le passé, l'ait fait avec prédilection.

Un processus identique a très probablement conduit à la réalisation des chaussées des Géants. Le barattage avec le temple-montagne comme Mandara et les nâgas-balustrades des chaussées d'accès, est en puissance depuis longtemps dans l'art khmer, et même plus que vraisemblablement déjà signifié ainsi[2]. Il faudra pourtant attendre Jayavarman VII pour sa réalisation en ronde bosse, pour des raisons parallèles à celles que nous supposons derrière les tours à visage : ici exalter la création que fut le règne ; là signifier à tous le visage du nouveau sauveur.

Origines plastiques.

Les tours à visages apparaissent à la fin de l'art de Jayavarman VII, comme l'a parfaitement montré P. Stern dont c'est une des plus importantes conclusions : elles sont le signe même du Bayon. Et il faut à ce sujet s'arrêter sur une hypothèse récente de P. Stern qui suggère que cette formule aurait été inventée au prasat Stung, peut-être en s'inspirant du quadruple bouddha dressé auprès sur la digue du Baray du Preah Khan de Kompong Svay. Ces quatre visages « se silhouettant sur le ciel » seraient à l'origine de cette conception[3]. Sans doute cette idée est-elle d'abord avancée avec prudence, mais répétée à satiété elle prend la valeur d'une thèse[4].

J'avoue éprouver quelque embarras non pas tant quant au fond, mais devant la forme. En premier lieu P. Stern ne pose pas même la question de savoir si le bouddha quadruple de Preah Khan est, au moins, de l'art du Bayon ; ou s'il a résolu le problème il oublie de nous préciser ce point pourtant décisif. Or sans entrer ici dans le détail, il me semble que cette œuvre est largement postérieure. Ensuite quelque attention portée à cette « statue », et faute d'un travail sur place du moins au vu des documents publiés par H. Mauger, l'aurait sans doute invité à la prudence. Les bouddhas en question ont des têtes couronnées de boucles et un visage fort éloignés de faces diadémées du Bayon. Surtout chacun de ces bouddhas, debout et adossé à un massif de latérite, était complètement entouré et abrité par une niche également en latérite, de telle sorte qu'ils sont absolument indépendants sur chacune des faces. Et il est plus que probable qu'en fait de « quatre têtes se silhouettant sur le ciel »... il était à peu près impossible, même sur une diagonale, d'apercevoir deux têtes à la fois et en tous cas aucune « sur le ciel »...

(1) *Le Symbolisme du monument du Phnom Bakhèn*, *BE*, 1954, XLIV, pp. 527-54.

(2) Comme je l'avais dégagé, sans nier sa valeur d'arc d'Indra, en reprenant un peu sur ce point les vues de P. Mus. B. P. Groslier, *Indochine, Arts du Monde*, Paris, 1961, pp. 178-179, et *supra* p. 258 n. 4.

(3) P. Stern, *Les Monuments khmers du style du Bayon...*, Musée Guimet, Paris, 1965, pp. 91, 94, 95, 99, 150-152.

(4) De telle sorte que dans son C. R. de cet ouvrage, *BE*, 1967, LIII, 2, Mme M. Benisti est amenée à présenter, p. 735, cette hypothèse de P. Stern comme une des conclusions les plus intéressantes de cet auteur.

Le quadruple bouddha du Preah Khan de Kompong Svay est pour moi postérieur, et s'il a le moindre rapport avec les tours à visages c'est en tant qu'héritier. J'y verrai bien plutôt une borne colossale, et encore un cousin de certains édifices thaï décorés sur chaque face de bouddhas sous niches. Il est en tout cas très probablement à l'origine de grands bouddhas quadruples qui se sont développés au XVIe siècle, à commencer par celui dressé à Lovêk pour marquer le site de la nouvelle capitale. Ces vestiges subsistent près d'une pagode qui a gardé ce plan et abrite toujours un bouddha quadruple, moderne, mais de la même famille[1]. Quant au prasat Stung, c'est au Preah Khan de Kompong Svay l'équivalent de Banteay Kdei sur le Sras Srang : avec son embarcadère et en liaison avec le Preah Thkol[2], il marque l'appropriation du grand baray de la ville. C'est enfin un monument inachevé et à peu près certainement la dernière construction de Jayavarman VII dans cette cité. Ses visages sont en tout point identiques à ceux du Bayon, et j'y vois en fait une copie du Bayon dressée afin de marquer, sur les lieux de sa première résidence, le triomphe du roi. Il viendrait ainsi à la fin du règne répondre à son geste du début, qui lui fit construire à Angkor avec le noyau central de Tâ Prohm une réplique du sanctuaire du Preah Khan, marquant ainsi son accession au pouvoir.

En résumé au sein même de l'art de Jayavarman VII il conviendra de déterminer, si cela se peut, quand et où exactement est apparu cette fameuse tour à visages, si elle fut essayée avant de s'imposer au Bayon, ou au contraire expérimentée directement là puis répétée sur d'autres temples pour affirmer le triomphe final du roi — ce que j'ai assez tendance à croire, je l'ai dit pour le Preah Khan de Kompong Svay et je le pense également pour Banteay Chmar —. Il faudra également dégager les variantes qui existent, non pas tant pour le visage que pour sa substructure[3]. Au Bayon, à Banteay Chmar, aux portes d'Angkor Thom on trouve à la base des visages des dispositifs complexes de nâga et d'orants, qui doivent être analysés : ils se pourraient que certaines de ces tours représentent des dieux différents ou du moins des états différents du dieu[4]. Et il semble évident que les tours ne peuvent être séparées de leurs motifs d'angle : je l'ai dit pour les portes d'Angkor Thom.

Ceci serait encore plus net au Preah Thkol du Preah Khan de Kompong Svay. Ce monument fascinant, outre ses étonnants motifs d'angle, offre sur les quatre frontons principaux de la tour-sanctuaire une décoration que je viens de reconnaître : ce sont les quatre symboles des sources du Lac Anavatapta : visage humain à l'Est, cheval à l'Ouest, éléphant au Nord[5], lion au Sud. Bien entendu nous avons là le premier Neak Peân et sous une forme très remarquable. Tant qu'à trouver une préfigure aux tours du Bayon sur le site de Preah Khan, ce dispositif des quatre sources de toutes grâces « en plein ciel » pourrait être, symboliquement, bien plus vraisemblablement à l'origine du concept des tours à quatre visages.

Structure des tours à visages.

Les visages des tours ont encore une série de caractéristiques communes et constantes. Ils ont les yeux ouverts. Bien que l'érosion ait pu effacer parfois l'œil et en faire douter, c'est une certitude. Certains visages sont inachevés, ce qui complique le problème et a pu être à la source de l'interprétation des paupières baissées. Dans ce cas on a pourtant réservé pour l'œil et ses paupières, un volume de pierre bombé et lisse, en demi-amande. Lorsque l'œil est achevé la paupière supérieure est à peine baissée. Dessous les trois quarts du globe oculaire sont nettement détachés et la pupille indiquée par une cupule circulaire, cependant que la paupière inférieure est complètement ouverte. Ajoutons que plusieurs tours montrent chacune des

(1) Et ce modèle de sanctuaire cruciforme ouvert sur les quatre orients pourrait être l'héritier des monuments type Baksei Chamkrong, dans lesquels je vois les commémorations des crémations royales. De telle sorte qu'on les retrouvera très probablement à l'origine des *stūpas* royaux ornés de quatre visages, tels ceux de Oudong.

(2) Pour ce temple, *infra*, p. 301.

(3) Sans parler du problème d'analyse structurale de cette architecture, qui n'a pas été abordé. Le visage est plaqué sur une tour classique en réductions successives du corps central, en « faux-étages ». Outre l'étude de ce parti dans la ligne évolutive de la tour-sanctuaire, il serait important de se demander la signification de cette substitution d'un visage à tel « faux-étage » : *infra*, pp. 279 sv.

(4) *Infra*, pp. 281 sv.

(5) Avec B. Dagens nous avons retrouvé, parmi les éboulis, les blocs sculptés de la gorge soit de l'éléphant, soit du cheval. Nul doute que l'anastylose permettrait de compléter la série.

visages à différentes stades de finition, il ne s'agit donc pas de variantes, telle tour pouvant avoir les yeux ouverts, telle autre les yeux presque fermés. C'est de plus le parti général adopté sur les statues de cet art. Or comme celles-ci sont en général de taille moyenne et que, surtout, nous les observons sans leurs socles donc en les surplombant, nous avons tendance à les interpréter comme « méditant », « repliées sur elles-mêmes ». Mais le spectateur au second étage du Bayon est ici dominé par les visages, et ceux-ci plongent directement leur regard sur lui malgré leurs paupières supérieures un peu abaissées, (ce que, d'ailleurs, avait très bien vu Pierre Loti.). C'est aussi le cas des grandes statues de cet art, par exemple le Lokeśvara du sanctuaire central de Preah Khan.

Les faces du Bayon ont toutes, sur le front, une demi-sphère inscrite dans un losange étiré au grand axe vertical. Le tout peut suggérer un œil frontal, mais l'examen le plus poussé ne m'a jamais permis de découvrir le cercle gravé du globe ou de l'iris, non plus que la pupille qui confirmeraient cette hypothèse. J'y vois jusqu'à preuve du contraire, une *ūrṇā*. Enfin toutes ces têtes sont moustachues. Ou plus exactement étaient prévues telles et si cet ornement pileux n'a pas toujours été exécuté, l'épaisseur de pierre fut réservée à cet effet ; sur la même tour on trouve un visage fini et un visage en attente ce qui permet d'assurer la constance du motif. Pour terminer rappelons que ces visages portent boucles d'oreilles, collier et diadème : en bref s'il faut les apparenter à quelque type iconographique bien défini, c'est de toute évidence à celui du bouddha paré.

Les étages sans visages.

Le problème posé par la partie supérieure des tours à visages n'a pas été étudié, encore qu'il soit peut-être plus important qu'on ne le soupçonne.

Pour l'aborder il nous faut tout d'abord, sans entreprendre une analyse détaillée, planter au moins quelques jalons. On sait que la tour-sanctuaire khmère est constituée de façon constante à partir du IXe siècle, par une superposition de faux-étages reproduisant chacun en tous points le corps d'édifice, puis terminée par un bouton[1] porté sur des couronnes de pétales de lotus. Les faux-étages sont le plus souvent au nombre de quatre, parfois de deux, de façon à constituer avec le soubassement et le corps une série de cinq ou sept niveaux. On a depuis toujours reconnu là les mondes superposés, les *prāsādas* successifs qui dessinent le Meru.

Le soubassement de chaque faux-étage porte une série de pièces d'accent, régulièrement disposées. Aux angles vrais ce sont, jusqu'à la fin du Xe siècle, des réductions de tour-sanctuaire à faux-étages, qui projettent aux quatre orients — ici intermédiaires, mais c'est une nécessité du plan — le temple principal et son dieu. Il se peut que leur disparition résulte du développement des pavillons d'entrée monumentaux. En tout cas les portes d'Angkor Thom, réductions du Bayon, en sont les correspondants exacts[2].

Dans chaque axe majeur et donc devant les fausses-portes, le dieu régent de cet orient, sur son *vahana*, est sculpté sur une stèle. L'étude des variantes selon les étages et les époques n'est qu'esquissée ; on peut dire pourtant que ce parti général se maintient jusqu'à la fin de l'art angkorien. Les encadrant de part et d'autre et donc sur les échiffres de l'escalier[3] menant à chaque fausse-porte, on trouve deux *dvārapālas*[4], toujours sur stèle. Sur chacun des deux redans suivant de part et d'autre, correspondants aux décrochements en saillies sur la façade de l'avant-corps puis du porche, se dressent des stèles qui portent en général un ascète et un personnage assis en aisance royale. Il semble que jusqu'au Xe siècle on dispose des personnages masculins sur les deux premiers étages, des danseuses et des musiciennes sur les deux niveaux supérieurs. Le couronnement circulaire ne comporte aucune pièce d'accent.

Des variantes interviennent, certainement avec le temps, peut-être selon le type de sanctuaire comme le montrerait sans doute une étude exhaustive. Disons rapidement qu'à partir du début du XIe siècle seuls

(1) A l'origine, c'est bien sûr le bulbe indien décoré de guirlandes, qui transparaît jusque dans l'art de Yaśovarman.

(2) *Supra*, pp. 230 sv.

(3) Cet escalier a ses marches taillées jusque dans l'art d'Indravarman. Il disparaît ensuite, en général, et un seul volume en marque la valeur, au-devant de la fausse-porte.

(4) Faute de relevé détaillé, je ne sais s'ils sont identiques ou, plus probablement, antithétiques : *deva* et *asura*. Je le crois pour l'art de Yaśovarman au moins.

les *dikpali* centraux sont ciselés sur stèle ; les autres personnages sont détourés en avant de l'arête d'une pièce triangulaire et affectant le volume d'un quart d'ogive, qui épouse ainsi l'angle du redan correspondant, au lieu de se dresser au milieu de la face de celui-ci[1]. A partir de la même époque on range semble-t-il régulièrement des personnages féminins à la gauche du dieu axial, et à sa droite des assistants masculins[2]. Les musiciennes disparaissent mais les danseuses se retrouvent, toujours sur stèle, et cette fois sur le couronnement des avants-corps, devant le bahut qui porte les voûtes de ceux-ci, au moins à partir de l'art de Sūryavarman II. J'ai déjà signalé la disparition des réductions d'édifices aux angles majeurs ; ils sont remplacés par des nâgas, subjugués par garuḍa dès la fin du XIe siècle au moins.

Des dispositions aussi remarquables ne sont évidemment pas l'effet du seul souci décoratif. N'ayant pu à chaque faux-étage montrer le dieu central présidant cet univers, on l'a du moins entouré de tout son apparat : le régent de l'espace qui, à sa place traditionnelle sur le linteau où le fronton eût été invisible du sol ; les gardiens de l'entrée ; les assistants, les danseuses, les servantes, les brahmanes méditants[3], enfin les pavillons d'accès au temple (qui abritent les *vahanas* du dieu) ; et quand ces réductions d'édifices auront disparu, les nâga-balustrades des chaussées d'accès, qui en outre rappellent le barattage[4]. Il est même probable que si nous pouvions reconstituer suffisamment de séries complètes selon les types de temples et au long du temps, nous discernerions les nuances caractérisant chacun des mondes qui composent l'univers, Kailāsa ou Meru, et qui figurent d'ailleurs sur les reliefs, notamment ceux représentant Rāvaṇa s'attaquant au Kailāsa : *gandharvas*, *apsaras*, *devakanyā*, *kumbhāṇḍas*, *nāgas*, etc.

En bref nous avons à chaque niveau du Meru — ou Kailāsa — le *maṇḍala* qui l'identifie, constitué par les régents de chacun de ses points. Est-il même besoin de dire que les couronnements circulaires et aniconiques correspondent à l'*arūpadhātu* ?

Ce parti de tous les sanctuaires angkoriens, jusques et y compris ceux de l'art de Jayavarman VII, est sensiblement modifié pour les tours à visages. Non pas la disposition en réductions d'étages superposés qui, dans son principe, est conservée. Le visage en fait a été assez maladroitement plaqué sur le premier d'entre eux. Caractérisons brièvement les deux solutions adoptées.

Les tours mineures des triades d'angle du second étage (tours nos 38, 10, 11, 13, etc. *Atlas*, pl. XXXI), les édifices 16 et 21 (pour autant qu'on les puisse lire ; *Atlas*, pl. XLVI et XLVII), enfin les deux mystérieux édifices nos 50 et 51 (*Atlas*, pl. XXXVI) ont leurs visages occupant l'élévation du premier faux-étage. Ils sont surmontés d'un second faux-étage puis du couronnement circulaire

Les tours majeures des triades du second étage (tours nos 22, 42, etc. *Atlas*, pl. XXVIII, XXIX, XXXI), ainsi que celles marquant les orients majeurs (tours no 20, etc., *Atlas* : pl. XLV) ont, de même, un visage plaqué sur le premier faux-étage, mais surmonté cette fois de trois autres réductions de corps d'étage puis du couronnement. C'est probablement le cas des tours coiffant les chapelles du massif central, nos 3, 4, 5, etc.

Ceci doit être encore le parti des tours d'angles rajoutées au second étage (tours nos 24, 26, etc. *Atlas*, pl. XXV), des tours flanquant les triades axiales de ce niveau (tours nos 37 et 23, 25 et 27, etc. *Atlas*, pl. XXIX) et des entrées nos 12, 13 et 15 (*Atlas*, pl. XL). Elles sont à vrai dire quelque peu ambigues du fait de leur élévation moindre mais des dimensions à peu près constantes conservées au visage. Celui-ci cache en quasi-totalité le second faux-étage et ces tours donnent l'impression de ne comporter que trois faux-étages en tout. L'analyse architectonique révèle pourtant derrière le diadème du visage, une fausse-porte dont les antes et les chapiteaux sont détachés de part et d'autre (*Atlas*, pl. XXV pour la tour no 28, et pl. XXIX pour la tour no 29, par exemple). Et surtout dans les tours flanquantes des triades axiales du second niveau, comme aux tours majeures des triades d'angles et à celles, rajoutées, des angles vrais, le rampant, très surbaissé, du fronton du second faux-étage apparaît juste au-dessus du diadème[5]. J. Dumarçay ne s'y est pas trompé dans sa restitution si l'on étudie ses planches LVII et surtout LXVIII, ombrée, où les quatre niveaux apparaissent nettement[6].

(1) C'est ce dispositif qui donne l'aspect « ogival » des tours de l'art d'Angkor Vat et non des changements de proportions des faux-étages comme on l'a dit.

(2) Distribution on ne peut plus orthodoxe, *supra*, pp. 171 sv.

(3) Sans doute une étude complète montrera qu'ils ne sont pas placés au hasard, mais sur le redan correspondant à la partie du corps d'édifice qui les abrite normalement : porche, avant-corps, etc.

(4) *Supra*, p. 258.

(5) Ce détail n'apparaît pas toujours sur les planches de l'*Atlas*, mais il faut incriminer l'échelle.

(6) Le rendu sur les grandes vues axonométriques des pl. XXXIV et LXV et l'*Atlas* est moins heureux, qui donne l'impression d'un visage surmonté de deux faux-étages. Mais la nécessité de styliser à cette échelle en est seule responsable.

Remarquons tout de suite que malgré l'addition du visage et même quand celui-ci oblitère la composition, le Bayon a conservé les dispositions à deux ou quatre étages surmontant le corps, qui semblent les seules que l'art religieux khmer ait connu. Il serait évidemment tentant de chercher si cela correspond à une simple hiérarchie architecturale, comme le rôle secondaire des tours à deux faux-étages le donne à penser. Ou au contraire s'il s'agit d'une typologie des sanctuaires. Nous manquons de trop de données pour avancer une hypothèse.

Par contre il semble bien que les pièces d'accent aient disparu. En effet les ruines du Bayon n'en ont livré pratiquement aucune, alors qu'avec le nombre des tours à visages nous eussions dû les retrouver par centaines. Il existe, on l'a dit, à la base de certaines tours des compositions de nâgas chevauchés par garuḍa (*supra*, pp. 277-78) ; mais celles-ci font partie du couronnement du corps d'édifice et de toute façon se trouvent sous les visages. A la tour nº 22, mieux conservée et plus achevée (*Atlas*, pl. XXII), les angles de chaque redan des deux premiers faux-étages, donc à la hauteur du visage, ont reçu une niche abritant un gardien appuyé sur sa massue. C'est évidemment une traduction par le relief et au même emplacement, d'une pièce d'accent. Ces niches réapparaissent sur les deux faux-étages supérieurs, mais vides. Il en est de même à la tour 20, encore que les niches des deux faux-étages supérieurs ne soient pas ciselées, ce qui est peut-être simplement dû à l'arrêt du travail[1].

Ceci peut donner à croire que s'il n'y a pas de pièces d'accent au Bayon c'est parce que, étant donné les proportions et la silhouette enrobée adoptées pour ces tours, et donc le peu de saillie de chaque socle de faux-étage, on a remplacé les accents par des reliefs[2]. Ceux-ci, pris sur le corps même du faux-étage, faisaient néanmoins apparaître leurs divinités comme si elles ceinturaient effectivement chaque niveau. Solution qui, dans un art inventeur de la fausse « fausse-fenêtre »... entre autres, ne surprendrait pas. Nous ne pouvons guère en décider faute d'édifices postérieurs de même type. Et il faudra attendre une reconstruction intégrale du Bayon pour avoir quelque certitude.

Dans l'état actuel de nos connaissances il semble bien néanmoins que sur les tours à visages du Bayon, les stèles axiales à *dikpāla* ont disparu ainsi que les pièces d'accent à personnages, au moins sur les faux-étages dominant les visages. Ajoutons que c'est à peu près certainement le cas aux portes d'Angkor Thom. Et encore sur les autres tours à visages bien que pour Tâ Prohm, Banteay Kdei et Tâ Som, Banteay Chmar et le prasat Stung l'état de ruine nous invite à la prudence. Il y aurait donc là rupture avec le parti traditionnel, d'autant plus remarquable que dans le même art les autres tours-sanctuaires — et dieu sait si elles sont nombreuses... ! — ont toutes leurs tiares complètes de divinités à chaque étage en retrait.

C'est un fait dont il faut tenir compte pour la lecture de ces tours. Abandonnons un instant les pièces d'accent. Une triple division dans l'élévation des tours à visages ressort nettement. Le soubassement est, on le sait, le sommet de la « racine » du Meru, l'indication des mondes souterrains. Le corps d'édifice est notre monde. Il contient le dieu (et ses acolytes) manifesté, les statues de ses fidèles morts ; il reçoit le culte des vivants. Sur ses murs sont ciselées les scènes de la vie terrestre. C'est en un mot tout le premier étage du Bayon avec sa galerie des bas-reliefs : c'est le cercle de Lokeśa. Il est sans visages.

Les deux premiers faux-étages (ou : le premier dans les tours à deux niveaux de superstructures) sont entièrement recouverts par les visages. Il répondent aux deuxième et troisième étages du Bayon, là même où apparaissent les tours à visages et où nous plaçons la Prajñāpāramitā puis le Bouddha qui, de toute façon, englobe tout. Au-dessus ce sont des mondes vides. On pourrait même y trouver des gardiens, des orants, des *apsaras* faisant pleuvoir des fleurs sur les dieux sans que cela change leur symbolique. C'est le cas pour les portes d'Angkor Thom où apparaissent des figures féminines à mi-corps, tenant des guirlandes. Encore sont-elles à hauteur du front des visages. En définitive, la seule exception est la tour 52 dont le couronnement circulaire est porté par des garuḍas volant et deux niveaux de bustes féminins (*Atlas*, pl. LXVII), décor qui semble se retrouver aux tours à visages rajoutées, elles aussi, à la dernière époque de Banteay Chmar. Mais cette tour nº 52 du Bayon, de la deuxième phase, est une exception et semble du point de vue décoration, légèrement plus avancée même.

(1) A l'angle S.-W. du premier faux-étage de la tour nº 36, on voit une amorce de niche, ou de tête de nâga ; il n'est pas possible de préciser.

(2) Mais si l'on avait voulu y placer des pièces d'accent, on eût ménagé les espaces nécessaires, ou on aurait fait celles-ci de toute petite taille. Il existe de telles pièces ne dépassant pas 0,25 m pour les réductions d'étages supérieurs.

On ne saurait, en fait, imaginer au-dessus des bodhisattva et du Bouddha, d'autres créatures ou mêmes d'autres dieux : c'est bien, semble-t-il, le cas. Nous ne pouvons y placer que les bouddhas futurs, ou encore des adhibuddha. Ou bien y voir des *stūpas* clos, ou éteints. Et bien sûr, sommant le tout, planant dans les cieux, les étages circulaires sont l'*arūpadhātu*, le *nirvāna*, la fin et le commencement de toutes choses.

D'autre part J. Dumarçay attire notre attention sur les dépôts de fondations qui se trouvaient juste derrière les visages et nous savons aussi que ces tours étaient, sous le bouton terminal, couronnées par une dalle à évidements destinée à recevoir un dépôt sacré. Il est tout à fait possible que ce dispositif « identifiait » la tour et donc chaque visage, en précisant ici et là chacun des bouddha, bodhisattva et puissance dictés par le *maṇḍala*[1]. Sans doute, si le procédé d'identification est resté à ce niveau il était à peu près secret : mais cela n'a rien de surprenant et nous nous retrouverions en parallèle avec le « bouddha inachevé » du *stūpa* terminal, et les bouddhas « entre-aperçus » des *stūpas* ajourés de Borobudur. Surtout il suffisait, dans chaque tour, de la statue du dieu pour que le système devienne clair. Nous ne sommes pas en mesure d'utiliser ces indications. Aucune dalle de dépôt n'a été retrouvée au Bayon. Nous n'avons à cet égard que les indications des portes d'Angkor Thom[2]. Mais si celles-ci sont homothétiques, nous ne pouvons affirmer qu'elles sont identiques. Et si c'est le cas elles ne donnent qu'une indication générale : le bouddha entouré de huit, puis de vingt-quatre sanctuaires, soit le troisième et le second étage du Bayon, et la prédominance du Nord-Est. Quant aux dépôts découverts derrière les visages, dans l'état actuel de nos connaissances nous ne savons pas les interpréter.

Le sourire des dieux.

Reste à préciser une dernière nuance : ces visages sourient-ils ? On verra plus loin l'importance de ce point. Au niveau de l'image je ne me risquerai pas à me prononcer, ou plutôt je me contenterai de dire mon propre sentiment, sans prétendre l'imposer : je ne le crois pas. Le traitement des lèvres charnues, ourlées et légèrement éversées, les commissures profondément enfoncées en donnent seulement l'impression A cela, on ajoutera l'épaisseur de pierre réservée pour la moustache qui accentue l'ombre. Et quand cette moustache est ciselée, la notion de sourire devient fort difficile à cerner...

Mais je me hâte d'ajouter que c'est un jugement subjectif. Et qu'est-ce qu'un sourire en terme de statuaire ? Si l'on élimine les sculptures volontairement expressionnistes, et d'ailleurs infiniment plus maîtresses de leurs techniques, telle la sculpture baroque, où les compositions qui par l'ensemble de leurs moyens : thème, attitude, etc., expriment sans ambiguïté le sourire ou le rire, on peut hésiter : un *couros* sourit-il, et encore une statue de Chartres, ou même l'ange de Reims et la Vierge à l'oiseau ? Je ne sais trop.

C'est dire encore que je suis assez sceptique au sujet d'une hypothèse de Mme M. Bénisti présentée par P. Stern[3], qui verrait les visages des portes d'Angkor Thom sévères et les placerait pour cette raison avant ceux du Bayon, souriants. Comme nous savons maintenant que les visages ont été rajoutés sur ces portes[4], au niveau de la symbolique cela n'a guère d'importance. Dès lors que l'on sculptait les visages du Bayon il convenait de les façonner également sur les portes de la ville, qui sont ses projections privilégiées sur les orients majeurs. Pour cette raison nous pouvons les traiter sur le même plan, en renvoyant le problème de leur chronologie interne à celui, global, de cet art. Il n'aura plus alors que la valeur de calendrier d'exécution.

(1) Nous revenons plus loin sur ces problèmes, pp. 289 sv.

(2) *Supra*, pp. 232 sv. Dans la *Chronique*, *BE*, XXIX, p. 518, H. Marchal signale les dalles à dépôts du sommet des tours encadrant le massif central (sans autres précisions), « munies d'alvéoles et d'une cavité centrale ». Aucun relevé n'en a été fait et, restées sur place, ces dalles ont disparu sous les consolidations. Nous n'avons donc pu les étudier.

(3) Stern, *op. cit.*, pp. 32, 173.

(4) *Supra*, p. 230.

TROIS EN UN

VISAGES, OU MIROIRS ?

Reste le problème d'identité. Je serais tenté en liminaire de l'esquiver, soutenant qu'on peut bien reconnaître dans chaque visage du Bayon celui que l'on souhaite — ou que l'on sait —, et qu'en fait c'est un signe de toutes les illusions humaines qui est ici dressé, un miroir qui n'est que ce qu'il reflète, qui n'est rien. En termes même de bouddhisme l'hypothèse ne serait pas gratuite. Si l'on reconnaît au Bayon le visage de Lokeśvara, on se souviendra de cette strophe du *Lokeśvaraśataka* : « Vous avez l'air d'un miroir arrondi et brillant que soutiennent d'innombrables fils (les rais du soleil) »[1]. Comparer le Bayon au soleil dont la vue, à la longue insoutenable, ne laisse sous les paupières closes qu'une impression de brûlure dans l'obscurité totale où il s'abolit, ne serait certes pas pour me déplaire...

Il ne fait pas de doute pour moi que les contemporains ont pu lire le Bayon selon leur propre pensée, et tout d'abord les brahmanes. J'ai déjà évoqué ce pandit de Jayavarman VII qui réussit à rédiger ses textes sans même laisser soupçonner que son maître était bouddhiste..., et nous avons vu qu'il n'était pas le seul à cette cour (*supra*, pp. 200, 270). Que ces brahmanes aient pu tenir le Bayon comme une œuvre parfaitement orthodoxe, c'est plus que probable. Lorsque nous avons renoncé à y voir Brahmā nous avons été peut-être trop vite... et plus vite en tout cas que les Khmers qui nomment toujours Tâ Prohm les tours à visage de cet art. M. J. Filliozat a rappelé le thème de Brahmā apparaissant simultanément auprès de chacun des trente-trois dieux mais seul à chacun d'eux, pour leur faire croire à leur puissance et pour signifier en même temps l'impermanence de toute chose, y compris des dieux[2]. Ce pourrait être très rigoureusement l'explication du Bayon.

On y verrait aussi bien Maheśvara et une forêt de *mukhaliṅga*. Je citerais même une statue khmère : l'étonnante Trimūrti de Prei Chruk (Brahmā au centre, ou justement Maheśvara ?) qui fournit en tous points le prototype des triades du Bayon[3]. Si je n'ai guère été tenté par une hypothèse de B. Dagens pour expliquer un passage de Tcheou Ta-kouan[4], sous cet angle par contre j'admettrais sans difficulté que les çivaïtes, qui ont adopté le Bayon après Jayavarman VII, aient interprété ces tours comme des Śiva pañcānana, et s'y soient sentis parfaitement à leur aise. On peut d'autant moins écarter ce rapport entre les tours à visages, Brahmā ou Maheśvara et ses *mukhaliṅga*, que de nombreux textes khmers donnent à ces derniers un sens aussi proche que possible du Bayon. On ne peut oublier, surtout, le liṅga de Maheśvara à quatre faces — surmonté d'une cinquième face invisible — qui éclaire les quatre orients comme quatre lampes[5].

Tout de même que les Khmers reconnaissaient dans chaque tour de leurs temples son hôte divin, ils ont pu retrouver dans celles du Bayon leurs dieux familiers. Le provincial, déjà prévenu par le sanctuaire dressé par le roi dans son chef-lieu, guidé exactement au Bayon par la géographie concrète de ce temple, voyait dans « sa » tour « son » dieu local, et plus que probablement y reconnaissait son Śiva, son Viṣṇu, son Bouddha du cru. Les descendants des morts honorés au second étage, et qui avaient peut-être eux mêmes ajouté ces statues, pouvaient retrouver sur leur chapelle familiale le visage du défunt ou du moins de son dieu tutélaire. Et les savants docteurs de la Loi, eux, ne devaient pas laisser de commenter le *maṇḍala* et de situer chaque divinité, brahmanique, ou bouddhique...

A la limite si nous n'avions pas les inscriptions du Bayon, ou si encore nous démontrions qu'elles sont toutes rajoutées par Jayavarman VII pour convertir le temple au bouddhisme (et il n'en faudrait guère

(1) S. KARPELÈS, *Lokeśvaraśataka ou Cent strophes...*, *JA*, 1919, n° 3, p. 366 ; et aussi MALLMANN, *Introduction...*, *op. cit.*, p. 80 sv.
(2) *Le Symbolisme du Phnom Bakheṅ...*, *op. cit.*, p. 535 sv., et *infra*, p. 298.
(3) Photos dans B. P. GROSLIER, *Indochine. Archæologia Mundi*, pp. 88-89.
(4) *Supra*, p. 254, n. 4. Je crois, avant toute chose, qu'il faudrait d'abord vérifier le texte, puis invoquer une défaillance de mémoire dont le voyageur n'est pas exempt, comme le reconnaît d'ailleurs très objectivement. B. DAGENS, *Iconographie*, pp. 156-157. Sans oublier le Tumburu : *supra*, p. 186
(5) MUS, *Cultes indiens et indigènes au Champa*, *BE*, XXXIV, 1, pp. 405-6 et K. BHATTACHARYA, *Liṅga-kośa*, *Essays... G. H. Luce*, *Artibus Asiae*, 1966, II, pp. 6 sv.

pour justifier cette vue...) nous lirions le temple comme un Kailāsa, un Meru et un Mandara. Il serait alors facile d'invoquer et les précédents, et nombre de faits contemporains à commencer par les chaussées des géants, pour y reconnaître un temple-montagne parfaitement classique. Il suffirait même, plus simplement, d'imaginer Jayavarman VII comme Sūryavarman I[er], bouddhiste peut-être mais dès lors qu'il s'agissait du culte royal strictement brahmanique. La « bouddhisation » du Bayon ne serait plus qu'une modification posthume.

Quoi qu'il en fût, nous sentons bien derrière le Bayon une densité d'histoire, une richesse de faits qui autorisent plus d'une interprétation. Nous ne pouvons pas, non plus, écarter une « vie antérieure » brahmanique pour ce temple (et ce roi) ni surtout supposer que l'hindouisme était définitivement oublié.

Qui est samantamukha ?

Ceci posé (et conservé prudemment en mémoire...) il reste que le bouddhisme règne au Bayon, et je dirais ici plus concrètement maintenant : dans l'état où Jayavarman VII l'a laissé. On identifie en général ses visages à ceux d'un Lokeśvara *samantamukha.*

Nous avons vu les raisons qui pouvaient effectivement y pousser, et surtout la popularité de Lokeśvara sauveur et royal qui, de plus, offrait une transition idéale de l'hindouisme au bouddhisme[1]. Louis Finot et avec lui Victor Goloubew, sont à l'origine de cette hypothèse. Rendons à ce dernier le mérite d'avoir très bien circonscrit le problème de la signification du Bayon quand il écrivait : « ... ses formes reproduisent, en quelque sorte, le corps d'un dieu aux têtes multipliées à l'infini, c'est un *samantamukha* en pierre... Lokeśa est comme une apparition magique ; sa forme est subtile ; il n'a réellement ni attributs ni forme ; mais quand il en revêt une, c'est une forme immense, multiple et la plus grande de toutes ; ainsi il se montre avec onze têtes, cent mille mains, cent fois cent millions d'yeux, etc. »[2]. Encore ces auteurs eux-mêmes n'ont-ils pas laissé d'être gênés par certaines discordances iconographiques. L. Finot savait bien que Lokeśvara à quatre visages est à peu près inconnu, et rare avec trois yeux[3], ce que les recherches plus récentes ont précisé[4]. Nous avons de plus toutes raisons de croire que ce « troisième œil » est une *ūrṇā* (*supra*, p. 279). Par contre, moustachu, diadémé et paré de bijoux il pourrait ici convenir. Mais en ce cas, où est son dhyānibuddha ?

L'hypothèse fut reprise par Paul Mus[5] et s'est imposée, d'autant plus qu'on parlait couramment d'un culte de Lokeśvara en Indochine. Lorsque G. Cœdès eût traduit la stèle de Preah Khan et montré que le père du roi avait été « divinisé » sous les traits du boddhisattva, le fait parut établi[6] sans que personne, à vrai dire, ait cherché à expliquer clairement pourquoi le roi, dont le nom posthume déjà connu montrait la vocation au Bouddha, avait éprouvé le besoin sur son temple central, d'exalter plus spécialement le bodhisattva. Peut-être G. Cœdès fût-il amené à cette conclusion par le nom posthume du Lokeśvara de Preah Khan dont nous avons souligné plus haut p. 268, qu'il fut forgé sur le nom du roi et non celui de son père ? Mais là encore nous retombons sur l'obstacle que présente pour cette identification le propre nom posthume du roi qui, si on accorde à ces intitulés une signification décisive, ne peut conduire qu'à une identification avec le bouddha lui-même.

Certes les raisons ne manquaient pas en faveur de cette thèse, redisons-le. Nous allons constater que même en terme de Grand Miracle, on pourrait aussi soutenir que c'est le visage de Lokeśvara qui se trouve sur les tours du Bayon (*infra*, pp. 285 sv.). Et comme je l'ai dit, je pense qu'il est fort possible que dans

(1) On y ajoutera que Lokeśvara est aussi un « vainqueur », invoqué dans les combats : S. Karpelès, *Lokeśvaraśataka...*, *op. cit.*, p. 453.

(2) *Le Cheval Balāha*, *BE*, XXVII, p. 226, n. 1, où Goloubew cite Burnouf, *Histoire du Bouddhisme indien*, p. 225.

(3) L. Finot, *Sur Quelques Traditions indochinoises*, *BCAI*, 1911, p. 21.

(4) Goloubew, *Le Cheval Balāha...*, *op. cit.*, p. 231 ; Getty, *Gods of Nothern Buddhism*, pp. 26 sv., Mallmann, *Introduction...*, pp. 50 sv., qui montre bien la dominance des formes à cinq ou onze têtes, d'ailleurs courantes dans les bronzes khmers de Jayavarman VII, tandis qu'un Lokeśvara à quatre têtes m'y semble inconnu ?

(5) En premier dans ses *Religions de l'Indochine, in* G. Maspero, *L'Indochine française*, Paris, 1931 et en dernier : *Angkor vu du Japon, France-Asie*, 1962, n° 175-176, p. 521 ; *infra*, p. 299.

(6) En dernier lieu, *États hindouisés*, p. 319, repris par P. Stern, *Les Monuments du style du Bayon...*, p. 91.

la conscience populaire, l'assimilation du roi à Lokeśvara se soit faite, surtout si le culte du bodhisattva fût à cette époque particulièrement répandu.

Il y a pourtant à cette hypothèse des objections décisives. Nous savons maintenant ce qu'il faut penser de la divinisation. Rien ne prouve que Jayavarman VII ait, pour sa part, accordé une dilection particulière au bodhisattva, bien au contraire. Si l'on doit identifier les visages du Bayon c'est en fonction de toute sa structure, de ses inscriptions et de sa statuaire, d'une façon plus large : de l'ensemble de l'œuvre royale.

Or pour le Bayon lui-même nous savons maintenant — pour autant que ma thèse soit cohérente... — que le premier étage, seul niveau du temple où l'on peut le plus vraisemblablement placer Lokeśvara, n'a pas de visages. Bien que nous n'aurons une certitude sur ce point qu'après la reconstruction de ses pavillons, comme J. Dumarçay j'en suis à peu près persuadé[1]. Cela en soi devrait suffire pour rejeter l'identification classique. Il est encore un fait plus décisif : parmi les grands temples de Jayavarman VII, Preah Khan indubitablement dédié à Lokeśvara, où le père du roi a été voué au bodhisattva (et qui est pour cela à l'origine de « l'identification » des visages), Preah Khan est le seul qui n'ait aucune tour à visages. On aurait pu s'en aviser...

Les explications chronologiques ou techniques de cette lacune, si l'on en cherche, ne me paraissent pas recevables. Il est de fait — c'est le pivot de la chronologie de P. Stern — que l'enceinte IV de Preah Khan associée aux chaussées des géants de la deuxième phase du style, ne possède que les pavillons sans visages de la première période : elle marque ainsi le tournant décisif de l'art de Jayavarman VII. Mais Tâ Prohm, Banteay Kdei, Banteay Chmar et le Preah Khan de Kompong Svay ont des noyaux centraux antérieurs à ceux de Preah Khan et on leur a pourtant ajouté des tours à visages.

On ne saurait davantage supposer Preah Khan « temple mort » à partir de cette date : les adjonctions postérieures y sont au moins aussi nombreuses que dans les autres monuments du roi. Enfin on pourrait soutenir que pour ce temple déjà ceinturé de douves à l'enceinte III, l'enceinte IV était suffisante, et qu'après l'invention de la tour à visage il a paru superflu de l'enclore à nouveau et à l'extérieur des douves, travail considérable et devenu superfétatoire. C'est pourtant exactement ce que l'on a fait à Banteay Kdei et à Tâ Prohm, où l'enceinte IV est même d'un développement supérieur à son pendant de Preah Khan. Et il restait d'autre part la possibilité d'insérer, au moins, dans Preah Khan une tour, ou un sanctuaire avec tour à visages, ce qu'on a fait à Banteay Chmar et au Preah Khan de Kompong Svay.

On peut penser que Tâ Som, avec son enceinte et tours à visages ajoutées remplit rituellement cette fonction, car il se trouve dans l'axe du baray de Preah Khan, identique en cela au prasat Stung ?[2] Il n'en reste pas moins que le Preah Khan d'Angkor est sans tours à visages, ce qui nous invite à chercher pour celles-ci une autre identification que Lokeśvara. Soulignons que le problème restera posé si nous trouvons la solution : pourquoi Preah Khan n'a-t-il pas reçu cette grande invention de Jayavarman VII ?

Dès lors que nous envisageons l'ensemble des données selon l'ordre de fondation, la logique veut qu'on voit le seul Bouddha au Bayon, la Prajñā à Tâ Prohm, Lokeśvara enfin au Preah Khan, mais sans visage comme au premier étage du Bayon et puisqu'il s'agit du *nirmāṇakāya.* Pour Tâ Som et Banteay Kdei, selon leur identification définitive, nous aurions la Prajñā — la mère du roi associée aux gurus — ou encore le Bouddha et par exemple le Roi des Muni de l'Est qui a bien des chances d'être honoré à Banteay Kdei. On pourrait même pousser jusqu'à l'extrême limite des conséquences de cette hypothèse, et dire qu'au second étage du Bayon les tours à visages incarnent la Prajñā, tandis que le Bouddha domine l'ensemble sur les tours du troisième. Nous serions dans le droit fil du raisonnement et retrouverions ainsi la triade que toute la statuaire du temps nous montre, et qui organise le Bayon dans tous ses ressorts. Mais un fait décisif élimine d'emblée cette solution : les moustaches ! Sauf à être assez irrespectueux pour imaginer la Prajñā comme une femme à barbe — malgré les aspects quelque peu bas-bleu d'une Indradevī... — et faute de pouvoir invoquer une forme connue de Prajñā *ardhanārī*, nous ne saurions risquer cette interprétation.

On peut encore chercher une autre expression du même principe, et reconnaître pour chaque triade de tours le Bouddha au centre, la Prajñā sur la tour située à sa gauche et Lokeśvara sur la tour à sa droite. Ou même, puisque nous avons des tours isolées et surtout à trois visages, voir le Bouddha au centre, et de profil : Prajñā à sa gauche et Lokeśvara à sa droite, respectivement.

(1) *Supra*, p. 26.
(2) Celui-ci en fait est à l'Ouest du baray de Kompong Svay, mais tout simplement parce que ce site était demeuré libre.

Les tours à deux et trois visages sont en effet troublantes. On doit sans doute faire abstraction des tours nos 13 et 14 qui, rajoutées, sont insérées entre des édifices antérieurs et où la place a pu manquer pour sculpter une troisième ou une quatrième face. Mais pour la série des tours ceinturant le premier niveau du massif central et qui n'ont que trois visages, il y avait largement l'espace voulu pour ciseler derrière un quatrième visage. Il est vrai qu'il eût été pratiquement invisible, que l'on peut donc toujours invoquer une « face cachée » et que, surtout, la tour diamétralement opposée fournissait effectivement le quatrième visage souhaité à l'orient voulu.

Que les visages des acolytes du Bouddha soient rabattus par nécessité architecturale ne serait pas surprenant : c'est la solution adoptée aux angles primitifs du second étage avec ses tours latérales décalées à 90° et nous avons déjà étudié ces orients « rabattus », par exemple à la terrasse du Roi lépreux (plus haut pp. 128-30). Toutes ces solutions dictées par la composition trouvent donc des précédents dans l'art khmer, et plus directement dans celui de Jayavarman VII. C'est le même principe qui a fait disposer sur chaque chaussée d'Angkor Thom et du Preah Khan *devas* et *asuras* en rangées parallèles encadrant le pavillon d'entrée et formant ainsi, pour chaque point pris séparément, un barattage complet. A l'échelle de la cité pourtant, le barattage se lit de point cardinal à point cardinal, les *devas* du Sud répondant aux *asuras* du Nord, avec le Bayon pour vrai Mandara. La multiplication des visages sur le pourtour de l'édifice répond à la nécessité d'une vision globale. Depuis toujours les temples-montagnes sont couronnés de cinq tours, de façon à ce qu'on en voit toujours trois sur chaque orient, pour ne pas parler des trente-trois dieux du Bakhèng.

L'hypothèse n'est donc pas gratuite et j'ai cherché à la vérifier. Là encore les moustaches la rendent mort-née. Bien que de nombreuses faces soient inachevées, suffisamment de faces moustachues se trouvent sur les tours indubitablement dominées par la Prajñā, ou sur la face que nous serions tentés de lui attribuer, pour que nous revenions à cette certitude : toutes les faces du Bayon sont identiques et ce sont celles d'un même dieu paré comme un souverain.

Il faut de plus souligner que l'expression d'une triade sur une tour dans l'espace se heurterait à un obstacle quasi insurmontable. Si sur un orient le visage à gauche du dieu central est A, sur l'orient opposé il devient B. Il eût donc fallu, pour que chaque face latérale exprimât un dieu différent selon le point de vue, revenir à une solution du type *ardhanārī*, de telle sorte qu'elle apparût de nature opposée sur chacune de ses moitiés. Et même dans ce cas la lecture de la triade n'était assurée que sur deux orients . dès lors pourquoi la répéter sur les deux autres ou pourquoi se limiter à deux lectures ? Finalement la solution de la tour unique ne serait possible qu'avec un dieu central encadré d'un dieu deux fois répété, ou de deux parèdres exactement identiques. Nous connaissons assez l'iconographie indienne et khmère pour savoir que ceci est plus qu'improbable. Les triades sont toujours des triangles — tout comme le *garbhadhātu* du *maṇḍala* — avec précisément un sommet synthétisant les deux autres termes antithétiques. Et s'il s'agit de deux orants assez peu importants pour pouvoir être rendus à l'identique, il est évident qu'on ne leur eût pas accordé l'honneur d'un visage en tous point semblable à celui du dieu.

Seul le troisième terme est donc recevable et nous ramène à l'unicité du dieu. Sur un relief comme sur une tour à visage on ne peut concevoir que le dieu trois fois répété, ou à la rigueur trois aspects du même dieu. C'est bien le cas semble-t-il de la fameuse Trimūrti d'Elephanta elle-même, qui ne serait que les trois aspects de Maheśvara[1].

Une contradiction matérielle ne peut être passée sous silence : sur une tour du Bayon on ne saurait voir une seule face isolée[2]. En se plaçant rigoureusement sur sa diagonale on en voit deux au minimum, et plus normalement trois (mais jamais quatre, bien sûr...). C'est un fait. Il n'en reste pas moins que le Bayon a été manifestement conçu pour que l'on voit des « faces partout » mais que l'on voit — ou : que l'on soit vu par — une seule face multipliée à l'infini. Nous reviendrons sur cette notion de *samantamukha.*

(1) J. N. Banerjea, *The so-called Trimūrti of Elephantā*, *Arts Asiatiques*, 1955, II, 2, pp. 120-126.

(2) L. Finot, *Sur Quelques traditions...*, *BCAI*, 1911, p. 21 avait cru, un moment, que les faces du Bayon ne pouvaient être vues qu'isolément, séparées qu'elles sont par les massifs redentés des faux-étages et des boucles d'oreilles. Ce n'est pas exact mais montre bien les scrupules de cet auteur quand il a tenté d'interpréter ces visages. Nous avons dit que c'était par contre le cas du Grand Buddha du Preah Khan de Kompong Svay, et les conséquences à en tirer, *supra*, pp. 277-278.

Ce qui apparaît à l'évidence c'est que la multiplication à l'infini de l'unité est, précisément, expression de son unicité. Notre merveilleux maître Alfred Foucher ne s'y est jamais trompé. Étudiant ces représentations bouddhiques, il écrivait dès 1905 qu'on ne pouvait y voir trois bouddhas assis côte à côte vers des directions opposées ; il est plus vraisemblable qu'une « ... quatrième figure. . qu'il était matériellement impossible de représenter, est censée se tenir derrière les trois autres .. il s'agit bien entendu d'un quadruple massif du même Śākyamuni »[1]. L'éminent bouddhologue qu'est Mgr. Lamotte a très justement rappelé ces études d'A. Foucher, en présentant les arguments de Nāgārjuna lorsque celui-ci dégage l'unicité de Śākyamuni au Grand Miracle de Śrāvastī[2]

D'une façon plus générale je tiendrais volontiers que ces combinaisons à quatre visages identiques et symétriquement opposées (trois sur un même plan par nécessité matérielle lorsqu'il s'agit d'un relief, ou quatre dans l'espace pour une ronde-bosse), ne peuvent être que l'expression des variations d'un seul et même dieu. C'est à peu près certainement le cas pour Brahmā[3]. Si dans l'iconographie hindouiste ou bouddhique on veut multiplier les « puissances » du dieu, c'est un nombre impair de visages sur plusieurs niveaux, qui est mis en œuvre : trois, cinq, neuf, onze têtes, etc. Il n'est pas nécessaire d'aligner ici les exemples de Maheśa, Lokeśvara, Hevajra, etc.[4].

En bref nous aurions par l'artifice des tours du Bayon un seul visage multiplié à l'infini sur tous les orients et dans tous les jours de l'année (plus haut, pp. 262 sv.), afin de dominer l'Univers et d'attirer tout les regards. Dès lors que ce ne peut être ni celui de Lokeśvara, encore moins celui de Prajñāpāramitā, c'est celui du Bouddha *samantamukha.*

Notons dès maintenant que nous aurons résolu ainsi le problème soulevé par l'absence de ces visages au Preah Khan. Lokeśvara apparaît bien dans le bouddhisme de Jayavarman VII comme le médiateur *a posteriori*, le « réducteur » du passé brahmanique. Dès lors, on l'a vu, que ce dernier ne pouvait être renié — et encore moins la première partie de la vie du roi — mais qu'il devait être au contraire intégré, ne serait-ce que pour mieux justifier la religion nouvelle, Lokeśvara devenait le substitut idéal de Śiva et permettait d'assimiler toutes les « existences antérieures ». C'est très exactement ce que fait le bodhisattva quand il se rend aux enfers qu'il rafraîchit du flot de sa chevelure, ou encore quand il convertit les *pretas* : il leur assure une nouvelle réincarnation durant laquelle ils auront une chance d'entendre la vraie Loi. C'est mot à mot ce que nous dit la stance — cruciale — de la stèle de Preah Khan (plus haut, p. 268) par laquelle le roi exprime son espoir de voir son père échapper, grâce à Lokeśa et dans les existences à venir, à la mer des incertitudes. A la limite, en suivant la logique de ces inférences, on pourrait soutenir que Dharaṇīndravarman n'était guère bouddhiste... et que cette tradition est venue essentiellement des femmes de la famille. Ce dernier point, en tout cas, est une certitude. En bref, Jayavarman VII aurait agi à peu près comme Aśoka utilisant le bouddhisme, « doctrine commode... universelle et impartiale, pour couvrir tout le local...; bouddhisme qui est bien plus au service d'Aśoka que le contraire... »[5].

Ceci admis, l'apparition du Bouddha dès le second étage du Bayon, niveau de Prajñāpāramitā, de même qu'à Tâ Prohm — et en contraste à Preah Khan — est parfaitement logique. Celle-ci est la « mère des Muni » et précède le Premier des Muni. Plus concrètement c'est elle — voire : elle seule — qui permet de les concevoir[6]. Elle est donc bien, par les pierres mêmes, l'annonciatrice de la vraie Loi.

Il me paraît ainsi, tout bien pesé, que c'est Śākyamuni *samantamukha* qui est le signe du Bayon, du *dharmakāya* enfin advenu au Kambuja grâce à Jayavarman VII.

(1) L'*Iconographie bouddhique de l'Inde,* Paris, 1905, p. 114.

(2) *Le Traité de la Grande sagesse de Nāgārjuna...* Louvain, 1949 (1966), p. 531, n. 1.

(3) P. Mus, *Has Brahmā four faces? Jal. Indian Soc. for Oriental Art,* 1937, V, pp. 60-73.

(4) Et c'est le cas pour les Lokeśvara de l'art d'Angkor Vat, à Beng Mealea comme dans les temples d'étapes, qui peuvent être vus de partout et n'ont pourtant que trois visages. Or j'ai montré p. 258 combien ils sont directement les sources du Bayon.

(5) P. Mus, *Barabudur, BE,* XXXIII, 2, pp. 799-800.

(6) *Supra,* pp. 275 sv.

CHAPITRE XIV

LE GRAND MIRACLE

Paul Mus qui, finalement, a toujours considéré le Bayon comme placé sous le signe du Bouddha, a depuis longtemps vu dans ce temple un grand miracle de Śrāvastī[1], et je ne connais pas de meilleure lecture. Afin de confondre les « magiciens » — les docteurs de la Mauvaise Loi — le Bouddha apparaît partout à la fois et tournoyant comme autant de soleils étincelants. C'est très exactement ce que le monument exprime surtout si l'on voit, comme moi, dans la multiplication des visages sous la lumière une volonté de le faire « tourner » sur lui-même avec le soleil[2]. Et c'est sous cet aspect que nous allons désormais entrevoir une solution.

LES TRENTE-TROIS DIEUX DANS LE CIEL

Il nous faut tout d'abord rappeler une création khmère qui n'a pu, manifestement, que jouer un rôle décisif dans la conception du Bayon. Le bel article de M. J. Filliozat montrant comment le Bakhèng matérialise l'assemblée des trente-trois dieux sur le Meru, est ici essentiel[3]. On ne peut douter que ce soit une des sources du Bayon, surtout si l'on se souvient du renom de Yaśovarman conquérant et fondateur qui, le premier, a donné leurs dimensions à l'empire et à la capitale, tandis qu'il sera donné à Jayavarman VII de reconquérir celui-ci et de restaurer celle-là, trois siècles exactement plus tard — et pour la dernière fois... —

Nous ne reviendrons pas ici en détail sur le travail de M. J. Filliozat, auquel on se reportera. Dès le *Bhāgavatapurāṇa* et le *Harivaṃśa*, Brahmā préside l'assemblée des dieux sur le Meru. Mais c'est dans le *Janavasabhasutta* que le thème est pleinement développé. Les trente-trois dieux, derrière Indra et présidés par Brahmā — qui, en outre, se superpose à chacun d'eux — se rangent devant : *pūrva*, les quatre grands *lokapāla* qui flanquent Śiva. C'est bien ce que matérialise le monument sur le Phnom Bakhèng avec ses tours groupées de telle sorte que, sur chaque face, on en voit toujours trente au pied et devant la tour centrale flanquée des quatre tours d'angles — les autres Lokapāla — mais qui, elles aussi, ne sont vues que deux à deux et abritent ainsi Viṣṇu et Brahmā encadrant Maheśa.

On peut tirer un parallèle rigoureux avec le Bayon. Au centre se dresse le massif central écartelé des quatre tours — cette fois sur les orients vrais — n°s 13 (ou 15), 18, 19 et 20, ou encore la tour terminale flanquée à sa base par les huit tours sommant les chapelles et disposées sur les orients majeurs et interme-

(1) *Le Symbolisme à Angkor Thom, op. cit.* Il me disait, en souriant, que je semblais être le seul à me souvenir de cette thèse, et à la soutenir. Je l'ai toujours, en effet, exposée et ce n'est pas un mince mérite que d'avoir finalement contribué quelque peu à ramener Paul Mus dans la voie moyenne... Mais il était déjà sur le chemin de la résipiscence dans son *Angkor vu du Japon*, *France-Asie*, 1962, n° 175-176, pp. 521-538.

(2) Par ex. B. P. Groslier, *Angkor, Hommes et Pierres*, Paris, 1956, (3e éd. 1966) ; et aussi *Indochine Arts du Monde*, Paris, 1961, pp. 184-185.

(3) J. Filliozat, *Le Symbolisme du Phnom Bakhèn...*, *BE*, 1951, XLIV, 2, pp. 527-554.

diaires. Alentour le complexe réseau des tours et pavillons peut s'organiser systématiquement, du moins dans l'imagination fertile de l'archéologue... En particulier il est possible de les regrouper par séries de trente-trois sur chaque face, ou presque.

Prenons la façade orientale du Sud au Nord, et d'axe Nord-Sud en axe Nord-Sud à partir du centre et en venant vers l'Est : nous trouvons successivement les alignements des tours nos 26, 18, 1, 1, 8, 20 et 34 ; puis nos 17, 3, 2, 9 et 51 ; puis nos 25, 40, 16, 13, 21, 47 et 35 ; puis nos 39, 38, 15, 19 et 18 ; puis nos 24, 23, 22, 37 et 36 ; no 52 ; et enfin nos 57, 55 et 19, soit trente-trois sanctuaires. Ce calcul est arbitraire. Je n'ai pas tenu compte de la tour no 12 et du pavillon no 14, masqués respectivement par les tours nos 13 et 15, ni des pavillons axiaux Nord et Sud du premier étage, nos 67 et 59, cachés par les pavillon d'angle Nord-Est et Sud-Est nos 57 et 69 de ce même étage[1]. J'ai compté par contre la tour no 51, en fait à peu près complètement engloutie au fond de son puits... Mais je n'ai pas fait entrer en lice les bibliothèques nos 53 et 54, qui émergent largement : cela surtout parce qu'elles furent rajoutées à la quatrième phase du Bayon. A ceci on ajoutera que pour l'observateur placé au ras du sol il est impossible de voir de nombreux éléments, oblitérés par d'autres placés devant ou plus importants. Toutefois il n'y a guère de doute que la composition fut faite sur un plan, et la trame numérique a pu être prévue sans que la réalisation, y réponde plastiquement de façon parfaitement satisfaisante.

Ce groupement de trente-trois ne se retrouve pas sur la façade occidentale. Les tours nos 52 et 15 n'ont pas là de symétriques. Si l'édifice no 51 est remplacé par l'édifice no 50, nous n'y trouvons pas non plus les tours nos 17, 16 et 21. Encore ces trois dernières, légèrement décalées, peuvent-elles « apparaître », au moins théoriquement, légèrement au Sud de la tour no 18 et de part et d'autre du massif central. Mais nous sommes toujours à court de deux éléments au moins.

Par contre sur les côtés Nord et Sud du temple nous retrouvons trente-trois sanctuaires. Voyons-le pour la façade méridionale et selon le même principe. Nous avons d'abord la ligne des tours nos 30, 19, 6, 1, 2, 12, 13, 14, 15, 22 et 52 ; puis nos 29, 43, 5, 4, 3, 16, 38 et 23 ; puis les nos 42, 41, 18, 17, 40 et 39 ; puis les nos 28, 27, 26, 25 et 24 ; enfin les nos 61, 59 et 57. Cette fois-ci nous avons compté les édifices nos 12 et 14 car ils apparaissent indubitablement et nettement profilés sur le ciel. Pour la face Nord le décompte est le même, en remplaçant le no 17 par le no 51, mais le pavillon no 50 est alors en trop...

Il ne faut sans doute pas attacher trop d'importance à ces numérations quelque peu arbitraires, surtout dans un temple aussi complexe que le Bayon et trois fois au moins profondément remanié. Il est trop tentant de soutenir que le plan primitif prévoyait la mystérieuse symbolique que l'on souhaite... ou bien que celle-ci ne fut pas réalisée mais aurait dû l'être, quand on ne tombe pas dans le piège des « faces cachées » ou la tentation d'éliminer l'édifice supplémentaire et embarrassant... Pourtant ces coïncidences, au minimum, ne pouvaient être passées sous silence[2].

Au demeurant nous ne nous attendions pas à retrouver ici les trente-trois dieux sous l'égide de Brahmā, d'Indra et encore moins de Maheśa. Tout au plus admettrons-nous leur présence sous-jacente. Ou mieux encore, dans ce véritable « crépuscule des magiciens » qu'est le Bayon et tout comme le grand miracle de Śrāvastī le veut, nous devinerions les faux-dieux brahmaniques abolis par la manifestation flamboyante et multiple de Śākyamuni. M. J. Filliozat a suivi surtout un texte bouddhique parce que celui-ci se trouvait plus détaillé. Mais c'est que, comme si souvent, le bouddhisme a conservé la tradition, fût-ce pour la nier ou plutôt pour l'abolir. De fait l'assemblée des dieux est un thème courant de la littérature bouddhique, nous allons le voir. Et signalons tout de suite, comme une dernière offrande propitiatoire à Lokeśvara, que c'est souvent celui-ci qui la préside, substitué à Brahmā ou à Śiva[3]. Mais c'est plus normalement le Bouddha qui vient prêcher les trente-trois dieux et apparaît au sommet du Meru, flanqué de Brahmā et d'Indra[4]. Or il ne l'a fait qu'après avoir converti sa mère, et surtout accompli le double miracle de Śravāstī. C'est donc vers celui-ci qu'il nous faut maintenant nous tourner.

(1) Au Bakhèng, également, J. Filliozat a montré que, si il y a douze tours au pied de chaque étage, on est fondé à n'en compter que dix puisque deux d'entre elles, de part et d'autre de l'escalier axial, cachent deux tours situées exactement derrière.

(2) On peut encore chercher les trente-trois dieux de la façon suivante. Les huit vasu dans les huit chapelles entourant le massif central ; les douze āditya dans les douze tours principales du second étage ; les onze rudra dans le groupement des tours 17, 18, 19, 20, 12, 13, 14, 15, 50, 51 et 52 et, bien sûr, les deux aśvin dans les chapelles 16 et 21...

(3) Mus, Le Buddha paré, *BE*, XXVIII, pp. 235 sv. ; Mallmann, *Introduction...*, *op. cit.*, pp. 200 sv.

(4) Mus, *ibid.*, p. 195 ; *Saddharma°*, *ap.* Burnouf, pp. 183 sv.

LE GRAND MIRACLE DE ŚRĀVASTĪ

Le miracle de Śrāvastī est décrit dans le *Saddharmapuṇḍarīka*, que nous suivrons ici étant donné son importance pour comprendre le bouddhisme d'outre-océan. Mais on trouve encore des passages essentiels sur ce thème dans le *Divyāvadāna* pour la tradition sanscrite, et dans le *Dharmmapadaltha*, la *Sumaṅgala-vilāsinī* et le *Jataka* IV pour la tradition pâli.

En ce temps-là, le Bouddha réfléchit sur les lieux où les anciens bouddhas accomplirent des miracles. Il choisit Śrāvastī et il s'y rend « comme un roi au milieu de chacun des mondes », afin de réaliser l'un de ces dix grands gestes extraordinaires qu'il devait lui-même accomplir avant d'atteindre le *nirvāṇa*. Car il sait qu'il doit retarder ce dernier « ... tant que n'ont pas été convertis par lui ceux qui ne le sont pas ...» et « ... tant que réuni à ses auditeurs auprès du lac Anavatapta, il n'a pas développé le tissu de ses actions antérieures »[1]. Enfin il doit confondre les six maîtres tīrthyas, brahmanes ascètes qui contestent sa prédication[2]. Prasenajit, roi du Kośala, après avoir aplani le sol, élève pour la rencontre un *maṇḍapa* entre Śvārastī et le Jetavana. Cinq cents *ṛṣi*, prévenus par un tremblement de terre, se dirigent vers Śrāvastī et voient de loin le Bhagavat « ... qui ressemblait à la loi revêtue d'un corps... à une montagne d'or qui aurait marché, à un pilier d'or qui serait rehaussé de divers joyaux ».

Passons rapidement ici sur le premier miracle, ou miracle jumeau : *yamakaprātihārya*[3]. Le Bhagavat s'élance dans les airs et y apparaît dans les « quatre attitudes », tandis que de ses corps s'échappent des lumières de toutes les couleurs, flammes, éclairs et pluie d'eau froide. Ce thème a inspiré certaines stèles ou reliefs bouddhiques, en pays môn plus particulièrement. Mais nous ne le reconnaissons pas directement au Bayon, ni même couramment dans l'art de cette période ; ou alors il dicta des pièces mobiles qui ont disparu.

Le Grand Miracle proprement dit est « supérieur à ce que les hommes peuvent faire ». Averti par la puissance du Bhagavat les dieux viennent y assister, et s'assoient de part et d'autre de la scène. Alors le Bhagavat apparaît sur un lotus et « ... replaçant sa mémoire devant son esprit », fait apparaître un nombre infini de Bienheureux tous identiques, devant, dessus, derrière, autour de lui, s'élevant jusqu'au huitième ciel des Akaniṣṭhās, certains dans les « quatre positions », et tous entourés de flammes, de lumières versicolores, d'éclairs et de pluie[4]. Bien entendu et on l'a déjà dit plus haut p. 287, toutes ces figures sont celles du Bhagavat, qui est unique.

La tradition fut plus ou moins enrichie, et par exemple d'après le *Divyāvadāna* ce sont les rois nâgas Nanda et Upananda qui font surgir le grand lotus à mille feuilles initial et le présentent au Bouddha. Il est bien évident que l'on a ici contamination — ou, comme on voudra « bouddhisation » — de la tradition hindouiste, et que le Bouddha prend la place de Brahmā sur le lotus issu de nombril de Viṣṇu, tout de même qu'il a remplacé Brahmā à la tête des Trāyastriṃśas[5].

De Śravāstī à Angkor Thom.

Suivant cette trame revenons au Cambodge dans les dernières années du XIIe siècle. Et tout d'abord rappelons les raisons qui poussent le Bhagavat à se manifester : on peut les résumer en disant qu'il veut parfaire son œuvre. Il n'est pas indifférent sur ce point qu'il doive plus spécialement parachever ses premières prédications du lac Anavatapta. Jayavarman VII a construit un lac Anavatapta avec Neak Peân, au début de son règne et sans doute en liaison avec son *abhiṣeka*[6].

(1) *Saddharma*°..., *ap.* Burnouf, pp. 182 sv.
(2) Pour le sort de ces derniers, *infra*, p. 298.
(3) A cause de l'émission simultanée du feu et de l'eau. Le Bhagavat les accomplit en divers endroits, et les saints au moment de leur entrée dans le *nirvāṇa* ; c'est le cas, notamment, de Mahākāśyapa ; *infra*, p. 298.
(4) *Saddharma*°, *ap.* Burnouf, p. 183.
(5) Le bouddhisme assimilera le thème, Lamotte, *Le Traité...*, *op. cit.*, pp. 466 sv.
(6) *Supra*, p. 239, et *infra*, p. 302 sv.

Puis nous voyons Prasenajit aplanir le terrain pour préparer la venue du Bouddha. C'est un geste normal, nécessaire à la fois techniquement et rituellement, notamment pour chasser les puissances néfastes. De fait tous les monuments khmers sont dressés sur un lit de sable damé, disposé dans une fosse. A première vue ce n'est qu'une simple indication technique et donc au mieux un parallèle.

Mais il y a peut-être aussi davantage. Les Chams ont brûlé Angkor en 1177. Pour réaménager Angkor Thom, Jayavarman a dû d'abord niveler l'énorme amas de décombres calcinés, notamment afin de bâtir son propre palais dans l'enceinte consacrée. Le remblai fut là si considérable que pour le maintenir au-dessus des grands bassins septentrionaux, conservés nécessairement à leur niveau primitif, il construisit un impressionnant mur de soutènement orné de reliefs ; et il multiplia les mêmes dispositifs dans le reste du palais. J'ai dit, p. 128 sv., comment il recouvrit, de même, les ruines des terrasses royales primitives par la première de l'actuelle terrasse des éléphants. Araser, niveler, purifier prend ici une connotation exceptionnelle, surtout quand l'opération, en plus de son ampleur, revêtait le caractère rituel qu'on lui a vu : abolir un passé si néfaste qu'il n'avait pu se terminer que sur une catastrophe proprement cosmique.

Au-delà encore on rejoint le thème des Sept Pas du Bouddha. Juste après sa naissance en s'avançant successivement vers chacun des orients, il arase les sommets, comble les mers et nivelle les mondes, annonçant les Terres Pures. C'est en somme sa prise de possession de l'Univers en tant que roi. Geste éminent et très tôt rappelé dans les grands sites bouddhiques à commencer par Bodhgayā, par une esplanade et des dispositifs architecturaux de plus en plus riches. On ne peut, encore une fois, ignorer le parallèle avec Jayavarman VII réaménageant le vaste ensemble de la place royale d'Angkor Thom[1], pour ne pas parler de ses travaux d'hydraulique qui créèrent alentour sa ville, couronnée enfin par le grand œuvre du Bayon[2].

Enfin le site du Grand Miracle est situé à mi-chemin entre Śrāvastī et le Jetavana. Nous avons vu p. 248, l'importance du grand site bouddhique centré autour de Tep Pranam, dès Yaśovarman qui fit cet ermitage dans la forêt. Et le Bayon est bien, au moins symboliquement, à mi-distance entre ce Jetavana et la capitale du règne précédant, Angkor Vat. Pour qu'une image sainte ait sa pleine efficacité elle doit être non seulement conforme, mais encore dressée dans un lieu propice et consacré. Du Bakhèng couronnant le Mont Central au Bayon, élevé au foyer de toutes les Angkor restaurées il n'y a pas, en tout cas, solution de continuité.

La Loi revêtue d'un corps.

Sur ce lieu éminent, et déjà comme Śrāvastī sacralisé par les œuvres des rois antérieurs (mais dont on avait vu la fin), Jayavarman VII va pour achever son existence, dresser ce Bayon qui est le Grand Miracle de son règne. Comment en douterions-nous maintenant ? Premier intersigne, de loin les peuples voient surgir « un pilier d'or qui serait rehaussé de divers joyaux ». Thème constant de la tradition khmère, depuis Bhavavarman II qui, en 639 : « ...ayant vaincu les maîtres de la Terre. . planta le pilier de sa gloire et... entreprit de toucher le ciel »[3]. *Yaśaslambha* ou *kīrtistambha*, tous les rois khmers dresseront leur pilier de gloire : leur temple-montagne, et bien sûr Jayavarman VII qui le rappelle dans la stance XIII de sa stèle de Preah Khan.

Attiré par cet éclat, les *ṛṣi* et les dieux accourent. Nous retrouvons les premiers en frise sur tous les murs du Bayon, et nous avons imaginé, assis alentours, les trente-trois dieux (ou les trente-deux, le Bouddha remplaçant à leur tête Brahmā ou Maheśa). Voici donc ce pilier, cette montagne d'or dressé : Tcheou Ta-kouan ne décrira pas autrement le Bayon. Et nous y avons déjà vu le Bouddha assimilé au Meru et encerclé par le soleil et la lune (plus haut pp. 232 sv.).

Mais surtout c'est une montagne d'or « ... qui aurait marché », « la Loi revêtue d'un corps » ! Je ne vois pas meilleure définition. Car le Grand Miracle s'accomplit ici : partout, devant, derrière, au-dessus

(1) Et la lecture des Terrasses comme *caṅkramaṇa* ne serait pas gratuite. Dans leur second état de Jayavarman VII, c'est-à-dire première terrasse des éléphants, remaniée et étendue au Sud devant le Baphuon, au Nord par le Roi lépreux, elles offrent sept perrons...

(2) *Infra*, pp. 300 sv.

(3) K 723, Tam Lekh ; *IC*, I, p. 4. On ne saurait oublier l'aspect funéraire des piliers royaux, marque du génie du sol. Par ex. : Stutterheim, *Candi Barabudur. Studies in Indonesian Archaeology*, La Haye, 1956, pp. 86 sv.

de lui-même le Bhagavat apparaît infiniment multiplié. Chacune de ses figures est assise sur un lotus puisque — et depuis toujours — la base du *prasat* khmer est un lotus[1]. Et même on reconnaît les enrichissements du *Divyāvadāna* : le Bouddha plane au-dessus des nâgas ; certes ceux-ci sont terrassés par Garuḍa car nous sommes en milieu khmer, et pour cela encore ils n'ont pas la forme semi-anthropomorphe de l'Inde. Mais ce sont bien Nanda et Upananda comme à Neak Peân, sans oublier d'autres précédents : avant tout le Vāsuki *deux* fois répété du barattage d'Angkor Vat, commencement et fin de toutes choses (*supra*, p. 169).

Dès lors la multiplication des visages prend toute sa signification. Voici notre Bouddha *samantamukha* : faisant face partout, continuement, sans interruption sur le tour de l'horizon, comme d'ailleurs l'autel de Prajāpati, puis Brahmā abrégé d'Agni et de Prajāpati. C'est le signe éclatant, répété à l'infini de l'enseignement, de la Bonne Loi répandue, c'est le *divyāvadāna* par excellence : « aux quatre orients un quadruple miracle magique manifesté : *caturdiśām caturvidhaṃ ṛddhiprātihāryaṃ vidarśya* ».

C'est aussi la victoire définitive du Bhagavat sur les faux maîtres, et l'église triomphante signifiée à tous, « en plein ciel ». C'est en même temps la voie nouvelle révélée : en méditant sur ces images le fidèle se rend en esprit à l'assemblée des bouddhas transcendants, où qu'il soit. Car si le Bouddha en s'élevant dans l'atmosphère crée un *maṇḍala*, ce dernier n'est formé qu'en fonction de lui et délimité par les *tathāgata* qui l'embrassent et le soutiennent. Ainsi, et ainsi seulement, à Angkor et non pas à Śravāstī, sous Jayavarman VII et non du temps du Bhagavat, la Loi peut être enseignée efficacement. Plus humainement aussi grâce à Lokeśvara et à la Prajñā la libération finale, l'accession au lotus dans le ciel Sukhavatī est promise à tous.

Pour cette libération totale le Bayon fut dressé. Texte (prédication) et images sont les deux spécifications, les soutiens privilégiés de l'enseignement. Pour convertir, Jayavarman — inspiré, ou novateur génial — a créé à une échelle colossale, la représentation du Miracle fondamental. C'est pour être vue de partout : *samantamukha*, une image belle, et donc auspicieuse sous toutes ses faces : *pratimā sarvatobhadrikā.*

Nous voyons bien, toujours en démarquant le *Saddharma*, pourquoi il l'a faite. Avant que d'accomplir sa vie terrestre il doit contribuer à répandre la bonne parole. Le *Saddharma* l'enseigne : « Une seule créature ne pourra jamais devenir bouddha pour avoir (seulement) entendu la loi de la bouche (des *tathāgata*) » ; comme le Bouddha elle doit donc se dire « puisse-je avoir rempli les devoirs de la conduite religieuse pour arriver à l'état de bouddha ; puisse-je les faire remplir aux autres »[2]. De même que le Bhagavat a paru dans le monde pour communiquer aux créatures la « vue » de sa science, leur en faire une exposition complète et leur en faire prendre la voie, le roi à son tour et son heure venue, parachève sa propre geste par le Bayon. Par là il acquiert ses titres à la libération puisque celui qui fait des *stūpas*, des images, des peintures du Bouddha est « ... devenu possesseur de l'état de bouddha compatissant, a sauvé des *koṭis* de créatures, converti beaucoup de bodhisattva »[3].

On peut aller plus loin : de même que les miracles parallèles peuvent être accomplis par les grands saints juste avant leur *nirvāṇa*, tels Kāśyapa (et presque comme le Bouddha lui-même...), Jayavarman VII réalise un miracle unique en « re-figurant » celui du Bhagavat. C'est pour lui un titre supplémentaire à obtenir un *stūpa*, auquel il pouvait déjà prétendre en tant que *cakravartin*, mais qu'il s'assure encore mieux par ce grand œuvre, comme dans l'antique tradition un *agnicit* qui construit un autel du feu. Le cercle se referme : par la vertu de son miracle sur terre Jayavarman VII a mérité que son Bayon soit aussi son *stūpa*, a donc atteint le *nirvāṇa*. Maintenant et dans ce contexte, on pourra lire son nom posthume : « Celui qui (a atteint le *loka*) du Grand et Suprême Sugata »[4].

Ajoutons encore que si le Bayon est bien la Loi revêtue d'un corps de pierre par le roi, nous avons là l'explication d'un grand nombre de ces saintes empreintes : *praḥ pratimā*, dont beaucoup, précisément, représentent le Grand Miracle de Śravāstī et remontent à cette époque. Nous n'entreprendrons pas leur étude ici d'autant moins que si, comme je le crois, elles dérivent du Bayon, elles ne sont pas indispensables à la lecture de celui-ci ; tout au plus elles la confirment. J'insisterai seulement sur leur usage. On a très

(1) Et plus spécialement dans les temples à *yantra*, plus haut, pp. 238 sv.
(2) *Saddharma*°, *ap.* Burnouf, p. 34.
(3) *Ibid.*, p. 32-34.
(4) Plus haut p. 268.

justement dégagé leur fonction d'enseignes de pèlerins, et leurs vertus prophylactiques[1]. Elles me semblent surtout, peut-être, de ces images auspicieuses présentées au mourant afin que sa dernière vision, son ultime pensée et son dernier souffle l'amènent directement à la Sukhavatī. Comme un Bayon portatif en quelque sorte, elles recréent devant les yeux du fidèle l'apparition magique qui, jadis, sauva le Cambodge[2].

Et si sous la forme de moulages en terre cuite dorés à la feuille ou vernissés, ou encore de plaque de bronzes leur fabrication a cessé, de nos jours nous en trouvons l'équivalent dans les *phìdàn*[3], ces tissus tendus en alcôve autour du mourant[4]. Or, est-ce un hasard ? l'un des thèmes les plus fréquents de ces « penderies de bonne augure », est précisément le bouddha à trois faces (parce que, ici, figuré « à plat »), du Grand Miracle.

L'APPARITION DU *STŪPA*

Si nous nous arrêtions là nous aurions certes la meilleure explication jusqu'ici présentée du Bayon, et je n'aurais fait que préciser quelques détails historiques de la remarquable idée de Paul Mus. Rappelons en effet que, bien qu'un moment tenté par la lecture de Lokeśvara[5], c'est lui qui dans une communication à l'Académie des inscriptions présenta cette thèse[6], esquissée en fait dès son *Bouddha paré*[7] et précisée dans son *Barabudur*[8].

Je me demande toutefois s'il faut nous limiter au seul grand miracle de Śravāsti et si nous ne devrions pas prêter davantage attention à un autre miracle : l'apparition du *stūpa* et la rencontre de Śākyamuni et de Prabhūtaratna, que nous allons reprendre brièvement et toujours d'après le *Saddharma*.

Le *stūpasaṃdarśana*, chapitre XI du *Saddharmapuṇḍarīka*, confirme en quelque sorte la rectitude de la prédication du Bhagavat par l'intervention d'un de ces bouddhas : Prabhūtaratna, entrés directement dans le *nirvāṇa* sans avoir eux-mêmes prêché. En ce temps-là le Bhagavat enseignait la Bonne Loi au Gṛdhrakūṭa. Et au-dessus de l'assemblée apparut un *stūpa*. « Ce *stūpa* s'étant élevé dans l'air, se tint suspendu dans le ciel, beau, agréable à voir, bien orné de cinq mille balcons jonchés de fleurs, embelli de plusieurs milliers de portiques... La file des parasols... atteignait jusqu'aux demeures des *devas cāturmahārājas* , elle était formée des sept substances précieuses... ». C'est le *stūpa* de Prabhūtaratna dans le ciel Ratnaviśuddha qui apparaît ainsi. Et une voix en sort, qui affirme la conformité de la prédication.

« ... Alors Śākyamuni voyant... réunis tous les tathāgata miraculeusement créés par lui de son propre corps... se leva et ... s'élançant dans les airs, s'y tint suspendu. Les quatre assemblées réunies, s'étant levées de leurs sièges, se tinrent debout ... les yeux fixés sur la face du Bhagavat. Alors le Bhagavat, avec l'index de sa main droite, sépara par le milieu ce grand *stūpa* fait de pierres précieuses qui était suspendu en l'air ; après l'avoir séparé, il en ouvrit complètement les deux parties ... de même que les deux battants des portes d'une grande ville s'ouvrent en se séparant ... »[9]. Nous ne nous attarderons pas sur l'apparition de Prabhūtaratna, momifié, ni sur la conversation des deux tathāgata, qui ne nous concernent pas ici[10].

Cette fois nous retrouvons le Bayon plus concrètement peut-être qu'à Śravāstī. Inutile de revenir sur le bouddha multiplié par lui-même et suspendu dans les airs : c'est le même thème et la contamination est évidente. Comment éviter cependant de tirer le parallèle, ne fût-ce qu'en passant, entre les « quatre

(1) Cœdès, *Tablettes votives bouddhiques du Siam*, *Études asiatiques*, 1925, I, pp. 145-162. J. Filliozat, *Les Usages des tablettes bouddhiques...*, *Arts Asiatiques*, 1954, I, 4, pp. 309-16.

(2) P. Mus, *Barabudur*, *BE*, XXXIII, I, p. 314. Pour les images de Lokeśvara dans le même rôle, Karpelès, *Lokeśvaraśataka*, *JA*, 1913, 3, p. 418.

(3) *phīlān* ; Guesdon donne aussi *phīlān(s)* qui semble superflu étant donné l'étymologie : sk., pâl., *vitāna* « dais, voilage ». Si on remarque qu'en khmer, *pīdān moat* : « le voile de la bouche » désigne le palais, on pourrait trouver là un argument pour le sourire du bouddha, que nous allons étudier plus bas pp. 296 sv.

(4) L'étude systématique n'en est pas faite. Elle ne pourra négliger les « tissus des morts » indonésiens.

(5) *Les Religions de l'Indochine*, in *l'Indochine*, de G. Maspero, Paris, 1931.

(6) *C. R. de l'Acad. des inscriptions et B.L.*, 1936, p. 57.

(7) *BE*, XXVIII ; pp. 195 sv., p. 234 sv.

(8) *BE*, XXXIV, 1, p. 205 sv. où il cite d'importants parallèles chinois.

(9) *Saddharma°*, *ap.* Burnouf, pp. 145 sv.

(10) Mais on rappellera l'extraordinaire succès plastique du dialogue entre Śākyamuni et Prabhūtaratna dans l'art bouddhique chinois, qui montre l'importance de ce thème.

assemblées levées respectueusement ... les yeux fixés sur la *face* du Bhagavat... » et le peuple des statues dressées dans les chapelles du Bayon, le peuple d'Angkor assemblé autour du Bayon... ?

Surtout regardons le Bayon ! Paul Mus eut une phrase malheureuse (si malencontreuse en fait qu'on voudrait croire à un *lapsus calami*) et qui, inconsciemment, l'en a empêché. Il écrit en effet « ... au Bayon on ne voit pas le sommet »[1]. Bien sûr il pensait à Borobudur où rien n'est plus exact et où, précisément, cette intention architecturale est une des clefs du temple. Je sais bien également que dans les années 1928-30, avant les dégagements et surtout les excellents travaux de G. Trouvé puis de M. Glaize, le Bayon pouvait apparaître pour le moins confus, et se lisait mal. Il est de fait encore qu'après l'adjonction des « chapelles » dans la première cour, qui sont en pratique des passages couverts vers le second, on parcourt les deux premiers niveaux sans aucune échappée vers le sommet. Mais c'est le cas dans tous les temples-montagnes khmers et ce n'est qu'un épisode de la déambulation, dont nous avons vu plus haut p. 235 sv., les raisons.

Il n'en reste pas moins qu'une telle affirmation est un péché contre l'esprit même de l'architecture khmère qui, depuis Bakong, tend à faire littéralement surgir le sommet du temple-montagne au-dessus de l'horizon. Tous les auteurs ont dégagé l'opposition, sur ce point, avec le temple indien qui, lui (et du moins après les Coḷas), cherche de plus en plus comme à dissimuler le sanctuaire central, et développe des entrées de plus en plus hautes vers l'extérieur. Encore n'est-ce pas vrai des temples antérieurs, non plus que des *stūpas*.

Il suffit sur ce point de regarder le Bayon pour être convaincu, et par exemple sur les belles planches IX et X, LXVII et LXVIII de l'*Atlas* de J. Dumarçay. L'évidence éclate : au-dessus de l'assise des deux premiers niveaux, le massif central jaillit avec une force incomparable. Compte tenu des erreurs de proportions, inévitables dès lors que cet ensemble fut rajouté et difficilement inséré dans le plan initial, on peut même dire qu'au Bayon le massif central s'impose avec plus de force encore que dans les monuments antérieurs. C'est bien une « montagne, un pilier d'or... dressé pour atteindre le ciel ». Quiconque l'a parcouru n'a pu manquer, à chaque trouée, de le sentir suspendu au-dessus de sa tête, comme quiconque a vécu Angkor l'a vu dominer massivement l'horizon, et surtout depuis les Terrasses et la grande place d'Angkor Thom[2].

Et bien sûr nous y reconnaîtrons le *stūpa* suspendu dans les airs au-dessus de l'assemblée. En bas, rangés sur les piédestaux des deux premiers étages, les auditeurs. Par-dessus, planant littéralement, le *stūpa* miraculeux. La face du Bhagavat, multipliée par lui-même, s'élance à l'assaut et l'entoure de partout. Enfin dans les cieux supérieurs, les derniers faux-étages dont nous avons vu qu'ils sont clos, muets, inhabités, sont autant de *stūpas* éteints, tandis que les lotus terminaux rappellent les bouddhas suprêmes...

Le *Saddharma* nous explique même des détails architecturalement incohérents. Que sont en effet ces fausses-fenêtres entourant le massif central et leurs portiques ? Ce sont les « mille balcons jonchés de fleurs, embellis par des milliers de portiques ». Les couronnements superposés de lotus répondent exactement à « la file des parasols formés des sept matières précieuses... atteignant le ciel des quatre grands rois... ». Et n'oublions pas dans tout cela la couleur dont, bien sûr, le temple était rehaussé et qui le faisait rutiler comme un foyer dans le soleil. Quant à l'ouverture du *stūpa*, nous allons bientôt reconnaître que là encore, nous avons probablement l'explication d'un fait architectural majeur.

On pourrait même aller plus loin. Les *stūpas* miraculeux émergent et reposent en général sur « ... une bannière à seize pans, qui occupe complètement les huit directions et les huit angles... composés chacun de joyaux versicolores... équivalente à cent mille millions de Meru »[3]. Or la base du massif central du Bayon est à seize pans régulièrement orientés, et elle monte pratiquement de fond en même temps qu'elle recouvre les états antérieurs. Nous allons voir bientôt, en reprenant le thème des Terres pures, l'importance de ce fait.

Je crois que désormais notre lecture va de cire : au-dessus des fidèles et par l'intercession de Lokeśvara et de la Prajñāpāramitā, sur le passé aboli la Bonne Loi triomphe, qui est manifestée à la fois par les visages miraculeusement multipliés du Bhagavat et le *stūpa*, son corps mystique, en un mot le *dharmakāya* révélé.

Certes nous sommes ainsi amenés à amalgamer plusieurs traditions différentes. Mais aussi bien si nous avons suivi — et avec fruit... — le *Saddharmapuṇḍarīka* à cause de son importance, nous n'oublions

(1) *Barabudur, BE,* XXXIV, 1, p. 243.
(2) Nos travaux notamment la restitution des accès orientaux du Baphuon ont pu contribuer à élargir cette vision, de même que celles des Terrasses, qui commencent au Bayon même, *supra,* pp. 300 sv.

(3) D'après l'*Amitāyurdhyānasūtra*, trad. J. Takakusu, *in* MÜLLER, *Sacred Books of the East*, XLIX, Oxford, 1894, p. 170. Le traducteur, n. 1, souligne bien la difficulté soulevée par le terme chinois, qu'il ne peut rendre que par « bannière » mais qui demeure obscur.

pas sa date pour autant, et nous savons bien que nous sommes ici au Cambodge du XII[e] siècle finissant. Déjà avec l'apparition de Nanda et d'Upananda nous avons décelé des enrichissements attestés dès le *Divyāvadāna*. Si l'on peut un jour retrouver les sources directes du bouddhisme de Jayavarman VII, on aura sans doute une leçon qui permettra d'expliquer encore plus rigoureusement le Bayon.

Au surplus rien n'interdit de penser que les Khmers y mirent du leur, en fonction de leur longue et admirable tradition plastique. Peut-être aussi tâtonnèrent-ils devant ce problème entièrement nouveau qui se posait à eux — et à quiconque... — de matérialiser tel ou tel miracle ?

Pour le moment donc le Bayon nous apparaît comme une sorte de *compendium* des miracles bouddhiques[1], et plus précisément de ceux de Śravāstī et du *stūpa* éteint de Prabhūtaratna. Le premier nous a fourni des parallèles historiques remarquables, et surtout grâce à P. Mus l'explication des tours à visages ; le second nous dicte la composition architecturale du Bayon, au point que si nous n'avions pas le bouddha sur nâga du sanctuaire central nous y placerions presque sans hésiter Prabhūtaratna, au moins en conversation avec Śākyamuni... Dans la longue genèse du bouddhisme indien et de la pensée khmère, on devra encore préciser l'évolution qui aboutit à cette synthèse. Et pour cela, prudemment, je parlerai du « grand miracle » du Bayon, sans lui attribuer un modèle unique.

Le « SOURIRE » DU BOUDDHA

Finalement revenu au Bouddha, Paul Mus avec son *Sourire d'Angkor* nous a donné une remarquable analyse du bouddhisme (qu'il nomme si joliment « flamboyant ») tel qu'a pu le pratiquer Jayavarman VII, et nous propose un nouveau miracle comme source du Bayon. Je renvoie pour le premier terme à son exposé, qu'il est inutile de paraphraser[2]. J'en soulignerais simplement deux points essentiels : le Bouddha omniprésent et l'assemblée, étape d'un retour universel des créatures à leur vraie nature[3]. C'est très exactement pour moi le Bayon, du moins dans son dernier état, temple royal reconstituant l'empire de telle sorte que tout sujet apprend qu'il porte en lui, au secret de lui-même, un bouddha en marche, et que le Bouddha les rassemble tous en lui.

Quant au miracle qui a retenu en dernier l'attention de Paul Mus c'est celui qui, toujours près de Rājagṛha et sur le Gṛdhrakūṭa, suit exactement l'apparition du *stūpa* suspendu : celui du sourire (ou du rire...) du Bouddha. Rappelons-le rapidement d'après Nāgārjuna : « Alors le Bhagavat sortit .. sa langue et en recouvrit les trois mille grands milliers de mondes. L'ayant ainsi étendue, il se mit à rire. De l'organe de sa langue s'élancèrent d'innombrables milliers de dizaines de millions de fois dix mille rayons ; sur chacun de ces rayons apparurent des lotus de pierres précieuses à mille feuilles et de couleur or ; sur ces lotus se trouvaient assis, les jambes repliées, des bouddhas magiques prêchant les six vertus ... »[4]. Bien que P. Mus ne le dise pas explicitement, il voyait finalement dans le Bayon le Gṛdhrakūṭa, et dans ses faces celles des bouddhas magiques créés par le Bhagavat et émis par sa bouche. Nul doute quant à l'analyse du rire du Bouddha, qu'il effectue magistralement ensuite : j'y renvoie donc tout simplement.

Je ne vois pas davantage, pour ma part, un inconvénient à rajouter cette partie du miracle de

(1) D'autant plus que le Bouddha, à plus d'une occasion, s'élèvera dans les airs : p. ex. *Saddharma°*, p. 151. Je ne puis, non plus, oublier qu'après le miracle du *stūpa* suspendu, vient, dans ce même texte (*ap.* Burnouf, pp. 160 sv.), l'apparition de la fille de Sāgara, roi des Nâga. Elle est prêchée par Śāriputtra et, supprimant « les signes corporels qui indiquaient son sexe », elle devient un bodhisattva. Suit le chap. XII qui raconte la conversion par le Bouddha de sa tante maternelle Mahāprajāpatī et de sa femme, Yaśodharā mère de Rāhula, qui à leur tour deviendront des bodhisattva. Quand on se rappelle le rôle essentiel des femmes, tantes, mère et épouses de Jayavarman VII dans le développement du bouddhisme, on ne peut manquer de voir là plus qu'un hasard... Voir aussi *infra*, pp. 299 sv.

(2) *Le Sourire d'Angkor*... *Artibus Asiae*, 1961, XXIV, pp. 363-381.

(3) *Ibid.*, pp. 376-77.

(4) LAMOTTE, *Le Traité...*, *op. cit.*, p. 456, et aussi *Saddharma°*, *ap.* Burnouf, pp. 146 sv. P. Mus a un peu esquivé la difficulté que présente ce texte à l'encontre de son interprétation, car dans le *Saddharma*, Śākyamuni *et* Prabhūtaratna sourient ensemble.

Gṛdhrakūṭa aux sources du Bayon, à cet « abrégé des miracles » qu'il est pour moi[1]. Par contre, je suis un peu gêné quand je constate que cette interprétation repose sur le seul « sourire » du Bayon. J'ai déjà dit ce que j'en pensais : j'avoue que je n'y crois guère Je l'avais expliqué à P. Mus devant le Bayon lui-même après qu'il eut écrit cet article, et j'avais eu le malheur de l'ébranler au point qu'il songeait à le reviser... Heureusement il n'en fit rien. Le bouddhisme de Jayavarman VII tel qu'il le définit est si manifestement probable, qu'on ne peut que le suivre.

Mieux même . à partir de ces évidences, je serais presque prêt à admettre que les visages du Bayon sourient .. Et je trouverais dans le Bayon deux faits essentiels, que Paul Mus a pu négliger ou ignorer, et qui pourtant fonderaient plus solidement son interprétation. Dans son analyse des rayons lumineux qui vont sonder les êtres pour revenir à leur source, il montre bien comment ceux-ci partent de, et reviennent à l'*ūrṇā* et à l'*uṣṇīsa* du Bouddha[2]. Or précisément nous avons sur les faces du Bayon une *ūrṇā* (plus haut, p. 279) . ce serait là un élément décisif pour les identifier à celle du Bouddha, éventuellement pour donner corps à la théorie de son rayonnement.

Surtout notre auteur a montré comment le sourire — ou le rire — du Bouddha est, en fait, une « ouverture » des cieux et une révélation de ses vérités supérieures. J'ai déjà souligné plus haut dans le miracle du *stūpa* éteint de Prabhūtaratna, l'importance de cette ouverture « comme les portes béantes d'une ville ». Or nous en avons la matérialisation architecturale, unique dans tout l'art khmer, avec l'accès au massif central du Bayon. Reportons-nous, par exemple, à la figure E. Il y a là une coupure voulue qui révèle la statue du sanctuaire central, une intention par trop évidente pour être ignorée même si les additions postérieures l'ont quelque peu masquée. Bien plus que par un sourire plus ou moins évanescent et qui risque un peu trop d'être seulement le reflet des sentiments des auteurs..., au vu par contre de ces dispositifs remarquables je serais volontiers prêt à partager la dernière lecture de Paul Mus.

Je ne puis laisser, pourtant, de préférer l'apparition du *stūpa.* D'autant plus que dans l'un des textes mêmes qu'utilise P. Mus pour étayer sa lecture, l'*Amitāyusdhyānasūtra*, le sourire, cette « émission de lumière » se traduit aussi en architecture. En effet, « ... le rayon (émis par le Bouddha) se transforme en pilier d'or exactement semblable au mont Sumeru, et les terres des bouddhas, pures et admirables, dans les dix quartiers de l'espace en furent immédiatement illuminées »[3].

LE BOUDDHA SUR LE NÂGA

Nous revenons ainsi et au pilier d'or, au Bouddha-Soleil et au Bouddha-Sumeru, dont nous savons l'importance et la constance dans la tradition khmère elle-même. Dans cette perspective légèrement différente, je serais tenté d'aller plus loin, bien que je ne puisse apporter d'autre preuve concrète que les inférences que nous pouvons tirer de notre connaissance actuelle du Bayon et de son histoire.

Cette ouverture très particulière du sanctuaire central, foyer d'émission du Bouddha, nous avons vu pp. 230 sv. à peu près sans aucun doute, qu'elle est dessinée par les directions des levers d'été et d'hiver du soleil, et d'une façon plus générale qu'elle désigne le Bouddha centre de l'univers, de la révolution des astres et du temps. Un tel foyer est bien connu dans les textes bouddhiques qui nous guident, et par exemple dans Nāgārjuna. Quand celui-ci veut expliquer comment le Bouddha va sauver tous les êtres par le rayonnement de sa lumière : de son enseignement, il nous dit que le Bhagavat entre « ... au point du jour, dans la concentration du lever du soleil : *sūryodayasamādhi*[4] », puis qu'il émet les rayons éclairant l'univers.

(1) Et que le massif central rappelle le « Pic des vautours » ne me gêne pas. Cela donnerait raison à Paul Claudel qui comparait le Bayon à un « rocher chinois ». Si le poète songeait au Tai Chan, il avait raison. Meru et Tai Chan sont un...

(2) *Ibid.*, p. 367 ; *Saddharma°*, p. 4 et aussi *Amitāyurdhyānasūtra*, trad. J. Takakusu, *in* MÜLLER, *Sacred Books...*, XLIX, Oxford, 1849, p. 160, enfin *Divyāvadāna*, *ap.* Burnouf, *Introduction...*, pp. 162 sv.

(3) *Ap.* Takakusu, p. 166.

(4) LAMOTTE, *Le Traité...*, p. 532 sv. De plus, juste avant d'entrer dans le *nirvāṇa*, l'*ūrṇā* du Bouddha émet un rayonnement qui éclaire un des tathāgata antérieurs, nommé Candrasūryapradīpa..., *Saddharma°*, *ap.* Burnouf, p. 4

Or s'il est un point architecturalement désigné pour la concentration du lever (mieux : des levers...!) du soleil, c'est très exactement le sanctuaire central du Bayon.

Ce Bouddha « maître du temps » — dans tous les sens du terme — prend, dans le contexte khmer, un relief particulier. P. Mus disait excellemment : « La bouddhologie mahâyaniste et l'art qui l'exprime ont fourni ce signe au grand monarque cambodgien, pour consacrer, dans une forme surhumaine, la politique extensive que le succès de ses armes lui permettait de poursuivre : c'en était la légitimation et la garantie d'avenir, foi, art et politique. Que valait réellement le composé, il appartenait à l'histoire de le dire, mais l'intention n'en est pas douteuse »[1].

C'est précisément ce que je me suis attaché à montrer ici. Mais je dois insister sur un fait qui n'a peut-être pas toujours été présent à la pensée de P. Mus. En dehors — en dessous, si l'on veut — de l'hindouisme, le but sinon essentiel du moins fondamental, du culte royal était d'assurer l'ordre du temps et la prospérité d'une société qui était exclusivement agricole. Le temple était le complément, le couronnement de toute l'entreprise d'organisation de l'espace qui a fait Angkor et le Cambodge historique.

Cela Jayavarman VII ne pouvait pas le changer : il ne l'a pas changé ; tout au plus a-t-il tenté de le prolonger. J'ai montré que comme ses prédécesseurs il a réalisé, en utilisant les travaux antérieurs, ce qu'il en restait et ce qui fonctionnait encore, une remarquable extension de l'hydraulique angkorienne, qui n'est pas la moindre part de son œuvre[2]. Or cela aussi, et comme jadis, il fallait le sanctifier, en assurer le succès Il était nécessaire d'abreuver tous ces dieux du sol réunis précisément au Bayon, et non pas seulement pour assurer le pouvoir du roi : maîtrise ici se confond ou mieux : ne peut exister, que si elle s'exprime concrètement par le succès.

Nul doute que le Bouddha du Bayon n'a rempli ce rôle, et c'est seulement ainsi qu'il a pu remplacer Śiva, Indra et Viṣṇu. Inutile de développer ici ce rôle si bien connu . évoquons seulement le « bain des bouddhas » au Premier de l'An, toujours pratiqué dans toute l'Asie du Sud-Est, et qui n'est rien d'autre que l'ancienne lustration du liṅga. Et rappelons que le rite est attesté à Angkor dès Tcheou Ta-kouan au moins[3]. Or c'est cet aspect que nous avons sans ambiguïté au Bayon, avec le Bouddha maître du temps astronomique.

Dans cette perspective il nous faudrait peut-être maintenant accorder plus d'importance que je ne l'ai fait plus haut p. 291, aux miracles « jumeaux » qui précèdent les grands miracles de Śrāvastī ou du Gṛdhrakūṭa. Quel est leur caractéristique essentielle ? L'émission simultanée, donc merveilleuse, de ces deux éléments antithétiques : le feu, la lumière, le soleil, *et* la pluie d'eau froide, rafraîchissante, fertilisante — le tonnerre et les éclairs : Vajrapāṇi, assurant en quelque sorte le moyen terme, médiat de cette simultanéité contradictoire —. On devrait peut-être mieux cerner le sens de *yamakaprātihārya* en traduisant, certes littéralement : « miracle double, jumeau », mais en glosant : « miracle parce que présentant simultanément des phénomènes contradictoires ». Or le Bouddha faiseur de pluie est bien ce que les Khmers attendaient comme successeur d'Indra, image du roi sur terre.

Dès lors nous comprenons le Bouddha sur nâga présidant au sommet du Bayon l'assemblée des Khmers et de leurs dieux du sol. C'est dans ce sens, mais avec toute la plénitude que nous tentons de lui apporter, que nous citerons une troisième fois le même passage de P. Mus, qui devient décisif : « Jayavarman VII sur le nâga au centre du Bayon, c'est comme un très grand génie de village à la mesure du royaume »[4].

Au fond le point essentiel est peut-être le nâga, la plus ancienne des divinités du pays, qui tour à tour beau-père du brahmane Kauṇḍinya ou associé au Bouddha, poursuit imperturbablement sa carrière[5]... Et ce n'est pas qu'un symbole : il se trouve, on l'a dit, que l'œuvre hydraulique de Jayavarman VII a utilisé en les réunissant par les dispositifs d'Angkor Thom et en les revitalisant, tous les grands ouvrages hydrauliques de ses prédécesseurs, tout comme au Bayon il a réuni les anciens dieux.

Or sur ce point il se présente à nous encore un rapprochement assez remarquable avec le Grand Miracle de Śrāvastī dans sa version du *Divyāvadāna*. L'épisode de Meṇḍhaka, qui prend place immédiatement après,

(1) *Le Sourire..., op. cit.*, p. 377.
(2) B. P. Groslier, *Angkor et le Cambodge au XVIe siècle...*, pp. 101 sv.
(3) Voir aussi dans le *Saddharma* où tout le chapitre V est consacré au Bouddha « grand nuage » qui abreuve les plantes médicales, guérisseuses...
(4) *Angkor vu du Japon..., op. cit.*, p. 527 et *supra*, p. 264.
(5) C'est ici que l'apparition, après le Grand miracle, de la fille du roi des Nâga prend une étrange résonnance, *supra*, p. 296, n. 1.

décrit le sort des brahmanes *lirthyas* (c'est-à-dire des pièces d'eau sacrées...) vaincus par le Bouddha dans cette rencontre. Ils se retirent dans la ville de Bhadraṃkara, qui se voit alors abandonnée des dieux et dépérit de sécheresse. Indra, mais cette fois *envoyé par le Bouddha*, y ramène pluies et fertilité[1]. C'est en un parallèle remarquable toute l'histoire du Cambodge épuisé par le brahmanisme et sauvé par le bouddhisme, mais pour autant que celui-ci remplaçait celui-là dans sa fonction de religion nationale et dans sa maîtrise du temps.

LES TERRES PURES

Reste le dernier terme de l'enseignement bouddhique du Bayon, que j'ai réservé jusqu'ici par simple commodité d'exposé. Paul Mus nous montre comment la doctrine reconnaît les actes et les rétributions en séries, mais rejette l'existence d'*ālman* et la doctrine unitaire de salut qu'admettait le brahmanisme. Or c'est très exactement ce que nous avons vu faire par Jayavarman VII au Bayon pour les rois ses prédécesseurs ... Puis dépassant cette pensée initiale le bouddhisme flamboyant des Prajñāpāramitā, dès lors qu'en tout être existe un bouddha en puissance, admet le retour universel des créatures à leur vrai nature : le Bouddha. L'enseignement de celui-ci est partout affirmé par des miracles illustratifs, et pour le Cambodge nous ajouterons qu'il est « soutenu » par Lokeśvara et la Prajñāpāramitā. Ainsi du déluge purificateur les êtres émergent comme autant de lotus[2].

Est-il besoin de montrer comment tout cela est très exactement exprimé par le Bayon ? Le rôle du Bhaiṣajyaguru, rappelé par Paul Mus dans les termes mêmes des édits des hôpitaux[3], prend maintenant sa pleine valeur, avec celui de Lokeśvara descendant aux enfers pour ramener les *pretas* à la Sukhavatī. C'est déjà ce que fait le cheval Bālāha à Neak Peân[4]. C'est ce que nous avons au Bayon avec Lokeśvara et la Prajñā aux deux premiers niveaux. Mieux : lorsque le bodhisattva « ... en émettant des rayons... fait passer au Ciel les habitants des Enfers... en donnant la Limpidité *(prasāda)* à ceux qui sont allés renaître aux Enfers, il les fait renaître au Ciel... »[5] nous avons l'explication — l'application — de nos puissances spirituelles, de nos Kamraten Jagat Śrī °-deva du troisième étage « rayonnant » vers les morts des niveaux inférieurs, et les « ramenant » à l'*arūpadhātu*.

Je dois seulement préciser certaines nuances. Certes, avec Paul Mus je crois (et je l'ai écrit) que le roi, comme un bouddha, a voulu montrer à tous les êtres la voie vers le salut. Mais ce n'est certes pas en « associant tout le petit peuple » à son temple. J'ai rejeté assez nettement cette semi-paternité[6] que m'attribue trop généreusement Paul Mus, en disant plus haut ce que je pense du « réalisme » et de la « charité » du Bayon (*supra*, pp. 173 sv.). Je ne crois pas davantage que les humbles « envahissent en plein jour » le Bayon, tant s'en faut... Ce que nous avons trouvé en fait au premier étage c'est la gloire du roi, et fondée sur plus de morts que de scènes familières. Quant à confondre le naturalisme, vieille tradition khmère, avec la sensiblerie, je demande à être relevé de ce péché qui ne fut même pas d'intention. J'ai précisé où pouvait être le « réalisme » du Bayon et j'y renvoie (*supra*, pp. 181). Si donc je crois à la pitié du roi (et plus à sa piété ou à son angoisse spirituelle...), je la chercherais ailleurs qu'au Bayon, dans ses hôpitaux, dans ses *dharmaśālā* par exemple, voire dans ses autres temples funéraires. Et encore : en rappelant toutes les réserves faites sur sa sincérité et sur l'ambivalence de son attitude[7].

Il ne faut pas oublier que le bouddhisme, même à cette époque et sous cette forme, n'est pas essentiellement une religion rédemptrice. C'est un enseignement, et c'est tout ce qu'il prétend. Chaque être, grâce

(1) *Ap.* Burnouf, *Introduction à l'histoire du Bouddhisme indien*, Paris, 1844, pp. 162 sv.

(2) *Le Sourire..., op. cit.*, pp. 376-77.

(3) *Ibid.*, pp. 377-79.

(4) Dans son article, p. 365, P. Mus me reprend très justement sur ma transposition un peu abusive du texte racontant le mythe du cheval Bālāha. Mais, d'une part, il s'agit bien du *rire* du Bouddha le plus souvent. D'autre part, aussi bien dans le *Kāraṇḍavyūhasūtra* que dans les autres textes parallèles, c'est bien un rire que nous avons, s'il n'est pas nécessairement émis par la « lampe »... Voir le savoureux article de C. Regamey, *Le pseudo-hapax* ratikara *et la lampe qui rit dans le « Sūtra des ogresses » bouddhique. Études asiatiques*, Berne, 1965, XVIII-XIX, pp. 175-206. Je dois cette référence à B. Dagens.

(5) *Le Sourire..., op. cit.*, p. 379.

(6) Qu'il me fait partager avec M. Boisselier, *op. cit.*, p. 379.

(7) *Supra*, pp. 173 sv.

à l'exemple du Bouddha et aidé par les bodhisattva sans doute, mais par lui-même surtout, doit tenter de parcourir le même itinéraire, à tout le moins accumuler des mérites qui, peu à peu, le feront approcher de la délivrance. La pitié, la grâce ne sont pas exactement là, en tout cas en termes de nos inévitables résonnances chrétiennes. Et rien ne nous permet d'oublier, dans le cas précis, que le Bayon est un temple royal. Je ne vois pas que Jayavarman VII s'y soit tellement soucié de ses sujets, mais je ne puis laisser de constater que les seuls morts honorés là sont ses parents, ses prédécesseurs, et les nobles du royaume. Et s'il est vrai que les êtres sont non pas différenciés du dedans par la substance d'un *ātman*, mais par leur niveau d'existence, on ne peut ignorer que cette révélation se limite étroitement aux grands du royaume...

Je ne suis pas non plus exactement convaincu par les expressions architecturales que P. Mus invoque, au Bayon, pour illustrer la doctrine des Terres pures. Il est vrai que rédigeant son article il ne disposait alors que des observations antérieures ; il a donc suivi Georges Cœdès et justement à plus d'un titre. Lorsqu'il vint en 1964 étudier le Bayon et que nous avons repris ces problèmes, je fus amené à découvrir notamment l'enrobage des tours 12 à 14, la demi-galerie ajoutée à l'intérieur de la galerie du second étage, etc.[1]. Je lui fournissais ainsi, apparemment, des arguments pour les Terres pures « recouvrant le temple », en dégageant ces reprises « en hauteur » qui n'avaient guère été soupçonnées. En effet non seulement nous pouvions identifier le massif central comme un Gṛdhrakūṭa céleste, mais dire aussi que le premier Bayon était entièrement et volontairement « recouvert ».

A la réflexion je trouve le parallélisme un peu facile, et j'ai montré dans les pages précédentes que la genèse du temple était, historiquement, plus complexe. Le blocage du second étage est davantage la marque soit d'une réappropriation (ou d'une conversion), soit du passage à la fonction funéraire (et alors nous sommes bien, il est vrai, dans le domaine des Terres pures)[2]. Quant au recouvrement des premières sections bâties, j'y vois essentiellement le résultat soit aussi d'une réutilisation d'un noyau antérieur, soit encore de la conversion (au bouddhisme, ou : à une nouvelle forme de bouddhisme) du roi.

J'ajouterais cependant qu'il existe peut-être une réalisation architecturale concrète de l'émergence des Terres pures, et si j'ai pu la signaler à Paul Mus il n'a pas eu l'occasion de l'utiliser alors qu'elle le séduisait infiniment. Le socle de la tour centrale de Neak Peân, en effet, repose sur un premier socle identique, dont les trois degrés supérieurs sont entièrement construits en grès très soigneusement appareillé et avec peut-être l'amorce d'un perron axial à l'Est[3]. Ce ne peut guère être une simple fondation : celle-ci serait en latérite ou alors ce serait un cas à peu près unique dans l'art khmer, encore plus surprenant dans cette période de construction hâtive. Ce pourrait donc être, littéralement — pétroglyphiquement ... — le symbole des Terres pures : Neak Peân est évidemment le lieu rêvé pour une telle réalisation. Malheureusement l'anastylose effectuée par Maurice Glaize n'a pas donné lieu aux observations précises qui nous permettraient de décider si c'est une simple reprise ou un parti voulu, et nous devons nous borner à présenter l'hypothèse.

Elle est pourtant d'autant plus séduisante que nous avons déjà plusieurs fois rencontré Neak Peân en liaison avec le Bayon, et bien nécessairement. Nous avons vu plus précisément (pp. 239) que, dans sa forme primitive, ce monument est sans doute associé au sacre du roi. Jusque dans les temps modernes une réplique du lac Anavatapta était simulée sur les flancs du Kailāsa au sommet duquel le roi était fait Indra des hommes.

On peut se demander si cela ne se retrouve pas au Bayon lui-même. Nous avons sur son quadrant Nord-Est ce puits sacré, si important que sa margelle fut respectée au prix d'une solution architecturale

(1) C'est à la suite de ces recherches qu'il m'apparut indispensable de faire reprendre entièrement l'étude architecturale du Bayon. Je le suggérais à Jacques Dumarçay ; c'est ainsi que nous lui devons son bel *Atlas*, et le texte détaillé qui ouvre ce volume.

(2) P. Mus établit, très normalement, une comparaison entre le Bayon et Borobudur, et tend à différencier ce dernier temple par son blocage qui « cacherait le monde terrestre » : je suis tenté de différer. Je ne crois pas que le blocage du premier niveau était prévu et effectif initialement ; ses reliefs devaient être parfaitement lisibles. Si le blocage pour conforter le temple est une explication insoutenable, je pense pour ma part qu'il s'agit d'un second stade historique : l'enterrement rituel, c'est-à-dire le passage à la fonction funéraire, ou encore l'appropriation par un successeur. Mais ceci est une autre histoire... En d'autres termes, et de la façon la plus nette, je ne crois pas que l'on ait jamais, pas plus à Java qu'au Cambodge, construit délibérément un dispositif illustré par des reliefs, pour le cacher immédiatement par un autre, et ce afin d'illustrer la superposition des univers. Voir plus haut p. 128 ce que je dis des Terrasses royales. Toutes les interprétations « symboliques », en ce domaine, ignorent la chronologie *interne* des données archéologiques : or celle-ci doit, en bonne méthode, être au moins le premier stade de toutes nos tentatives de lecture, *infra*, p. 303 sv.

(3) M. Glaize, *Essai sur la connaissance de Nâk Pân après anastylose*, *BE*, XL, 2, p. 356 et pl. XXI A.

complexe[1]. Cette source sacrée est exactement située en direction même de Neak Peân. D'autre part, J. Dumarçay a décrit le réseau des canalisations qui desservent le Bayon, et débouchent dans les soubassements des galeries du premier étage[2]. Elles le font sous la forme de gargouilles figurées, trop disloquées pour que nous puissions les identifier toutes avec certitude. On peut au moins se demander si nous n'avons pas là une nouvelle matérialisation de la Gangā tripatha dévalant à travers les univers pour fertiliser la terre des hommes, en d'autres termes notre « cascade des grâces ». La présence parmi ces gargouilles d'une tête d'éléphant sur le côté septentrional — galerie Est — ne va certes pas à l'encontre de cette hypothèse, non plus que les précédents comme le Preah Thkol de Kompong Svay (plus haut, p. 278), et d'ailleurs une longue lignée de dispositifs qui, pour moi, commence à Lolei[3].

Le caractère bouddhique de Neak Peân s'affirma avec les modifications ultérieures : portes bouchées puis ornées de Lokeśvara, adjonction des motifs d'angle, du cheval Bālāha (encore que nous ne puissions dater celle-ci avec certitude par rapport aux autres), et peut-être d'un second soubassement porté par Nanda et Upananda. On est donc fortement tenté d'y voir, au moins pour le soubassement sur les deux rois nâga, une évolution vers le bouddhisme identique à celle que nous avons suivie au Bayon. Or n'oublions pas que le miracle de Śrāvastī conclut le cycle de prêches commencé au lac Anavatapta, et le parfait.

Précisons encore que le cheval Bālāha n'est pas nécessairement l'incarnation d'Avalokiteśvara. Nous devons cette lecture à L. Finot qui a suivi le *Karaṇḍavyūhasūtra*, non sans raisons certes. Ce texte est le seul, me semble-t-il, à la donner. Les versions antérieures du *sūtra* des Ogresses y voient un *jātaka* du Bouddha lui-même. Et celui-ci ne deviendra Simhala que lorsque la popularité de Lokeśvara aura grandi, sans que l'on se soit arrêté, semble-t-il, à l'apparent paradoxe qu'il y avait à faire sauver le futur Śākyamuni-Simhala par le bodhisattva Bālāha-Lokeśa. Nous n'avons pas de preuves, en fait, que la tradition primitive ne se soit pas maintenue à Neak Peân. La domination du Bouddha au Bayon et, d'une façon plus générale, sa tutelle sur Jayavarman VII nous ferait plutôt pencher en faveur de cette dernière thèse. L'idole centrale de Neak Peân ne pouvait guère être qu'un Bouddha (et sans doute sur nâga) à en juger par les thèmes des frontons de la tour : grand départ, coupe des cheveux, *bodhi* et probablement assaut de Māra[4].

Par ailleurs je montrerai aisément que les dispositions des bassins de Neak Peân sont peut-être conçues essentiellement en fonction des nâgas supportant l'îlôt central. En effet l'eau entre dans des bouches, ornées d'un buste féminin, et rejaillit par les quatre gargouilles donnant naissance aux quatre grands fleuves terrestres, mais seulement lorsqu'elle atteint le gradin supérieur du bassin central. Or à ce moment elle cache complètement les deux nâgas, dont seules les têtes et les queues émergeaient. Lorsque l'eau était à l'étiage au centre, les nâgas étaient entièrement visibles et à sec, mais les gargouilles n'étaient plus alimentées et les fleuves taris ...

Tout le culte des eaux, culminant dans la célèbre Fête des Eaux du Cambodge, souligne ce phénomène extraordinaire qu'est le renversement annuel du cours du Tonlé Sap. Il s'adresse aux nâgas, fertilisateurs du sol dont vivent les Khmers. En pleine mousson, sous l'afflux d'une masse d'eau formidable le Mékong déborde, recouvre le bas-pays et refoule le Tonlé Sap. Alors les nâgas nagent, s'accouplent et ensemencent tout le pays cependant que les crues y déposent le limon fertilisant. Lorsque les eaux regagnent leur cours normal ces nâgas risqueraient d'être surpris par la décrue et de mourir, desséchés, sur le sol exposé à nouveau au soleil : catastrophe redoutable qui compromettrait la vie même des Khmers. Aussi les hommes, montés sur les pirogues qui, de proue en poupe *sont* des nâgas, montrent à chacun des génies ophidiens protecteurs de leurs provinces respectives, le chemin du Mékong. Là, les nâgas pourront attendre sans danger la prochaine crue. C'est ce que symbolise la coupure du lien tendu aux Quatre-Bras et qui rétablit le « cours » normal des choses.

(1) Voir plus haut, p. 17 sv. le texte de J. Dumarçay, et *Atlas*, pl. XVIII.

(2) *Supra*, pp. 37, 60 et *Atlas*, pl. VIII et X.

(3) Considérer le puits du Bayon comme une captation du cours souterrain du Gange n'est pas arbitraire. C'est tout simplement la raison d'être du grand temple de Gaṅgaikoṇḍacolapuram... et d'une façon plus générale de la géographie mystique des cours souterrains qui, en Inde, permettent de sacraliser chaque sanctuaire où qu'il se trouve.

(4) C'est effectivement le cas actuellement. Mais ce bouddha sur nâga, qui est bien du style du Bayon, est cependant une pièce de médiocre qualité et qui a toutes chances d'avoir été rajoutée. On imaginerait volontiers l'idole centrale de Neak Peân de meilleure venue et de plus d'importance. Le bouddha actuel atteste, du moins, que la tradition initiale que je suppose a été respectée.

Il est manifeste pour moi que Neak Peân n'était pas autre chose, et si je puis risquer cette comparaison, une sorte de Nilomètre, de « Gaṅgāhasta » qui dictait les grandes cérémonies marquant le début et la fin des pluies, en montrant de la façon la plus tangible le rôle des nâgas. Exemple remarquable, s'il en fallait encore un, de tout le cycle khmer sous-jacent à l'indianisation, qui a su en même temps utiliser celle-ci pour s'exprimer.

Si donc, et pour Neak Peân plus spécialement, nous suivrons P. Mus dans sa lecture des Terres pures, c'est en tenant compte de ce complexe de faits Superstructure bouddhique, certes : le Bouddha libère les êtres et les fait émerger, portés sur un lotus, au-dessus du cycle de la vie. Mais aussi les nâgas apportent au Cambodge, ce royaume de la boue, toute vie grâce aux travaux agricoles (drainage et irrigation) dont ils assurent le succès. Sans doute P. Mus l'avait-il déjà vu en partie, notamment, quand il rappelle que le Bouddha ici sur un lotus émergeant des eaux, est le substitut de Brahmā ou de Viṣṇu. Mais j'y insiste c'est aussi l'héritier de ces dieux dans leurs fonctions « hydrauliques » au Cambodge et si l'on veut reprendre la comparaison, dans le Jayataṭāka qui apportait la vie à la cité de Jayaśrī, le Bouddha de Neak Peân est l'héritier direct et concret du Viṣṇu du Mébon occidental[1].

Ainsi seulement on saisira toute sa valeur Lorsque nous nous rappellerons qu'à Neak Peân les têtes de Nanda et d'Upananda sont orientées, par rapport au Bouddha central, vers les levants d'hiver et d'été (plus haut, p. 230), nous y verrons le pendant exact du Bouddha du Bayon sur le nâga. Et par ces mêmes raisons — mais pour toutes ces raisons — j'admettrai donc volontiers avec P. Mus que le massif central du Bayon — comme la partie supérieure du corps, purifiée — émergeant au-dessus des mondes inférieurs, à travers la masse — son soubassement — congelée et limpide de lapis-lazuli[2].

Je pourrais aussi bien pousser un autre parallèle en me référant au *Saddharmapuṇḍarīka* qui évoque l'apparition du *stūpa* au-dessus du *suvarṇasūtrāṣṭāpada nibaddham* . surface semblable à ces étoffes à carreaux dessinés par des fils d'or[3]. Pour qui est, en effet, sur la terrasse entourant le massif central et donc coiffant son soubassement, le dessin régulier des galeries et des sanctuaires des deux premiers niveaux peut rappeler l'image, et renforcer la comparaison avec le *stūpa*-massif central surgissant au-dessus des assemblées. Mais en réalité, je pense que dans un cas comme dans l'autre, nous sommes un peu au-delà des limites raisonnables de la seule interprétation architecturale, et qu'il faut être prudent.

LE BAYON OU LA FOI MANIFESTÉE

Il faut maintenant tenter de conclure, et il est nécessaire de préciser mon sentiment sur la gamme de thèmes que nous venons de parcourir.

Je ne crois pas aux intentions « cachées » de dispositions qui sont, en réalité, des reprises et des modifications. Ces escaliers recouverts, ces portes bouchées, ces soubassements bloqués sont ce que dit très expressément le français : des escaliers, des portes, des bâtiments *condamnés*. C'est l'interprétation imposée par la fonction du temple. Je ne crois ni au syncrétisme, ni même à la tolérance à ce niveau et en ce lieu. Le temple hindou — ou khmer — peut s'approprier d'autres idoles, voire des cultes mais alors les fait siens ; sinon il les abolit et les conjure. A plus forte raison le temple royal. A plus forte raison encore le temple royal d'un converti à une religion qui rejette celle du monde où elle est née[4].

On oublie encore trop ceci : il n'est pas un seul temple khmer achevé. Comment expliquer ces travaux gigantesques abandonnés du jour au lendemain à la mort même du fondateur, ou parce que la foudre les

(1) La confusion que l'on attribue à Tcheou Ta-kouan qui place « un bouddha du nombril duquel l'eau jaillit » dans le « lac de l'Est » n'en est peut-être pas une... On considère qu'il parle du Baray oriental et de son Viṣṇu. Mais son époque le Yaśodharataṭāka devait être asséché, et le « Lac de l'Est » était le baray de Neak Peân. Or là, très effectivement, l'eau jaillit du nâga sur lequel est assis le Bouddha...

(2) Il y songeait dès son *Barabudur*, *BE*, XXXIII, 2, p. 979, en citant l'*Amitāyurdhyānasūtra*, et ce texte est d'autant plus intéressant pour nous que, sur les eaux, il fait flotter de triples lotus portant le Bouddha encadré de deux bodhisattva, autrement dit nos triades de tours du Bayon. Voir Takakusu, *op. cit.*, pp. 178 sv.

(3) *Ap.* Burnouf, p. 363.

(4) Que l'on se reporte au *Saddharma* qui expose la nécessité de l'*abrāhmaṇya*, de l'abolition du brahmanisme et la haine des brahmanes afin de se libérer, *ap.* Burnouf, pp. 363 sv.

a frappés, ou parce que la révélation a touché un roi ? Si le culte y est maintenu, c'est adressé au roi mort. Le nouveau souverain doit créer son monde (inaugurer son ère) à peine de ne l'être pas. Précisément seuls les rois de deuxième ordre se sont abstenus. A plus forte raison un usurpateur doit-il abolir les sources — historiques, religieuses, magiques, territoriales : les dieux — de ses prédécesseurs déchus. En un mot on ne doit pas oublier qu'un roi khmer est l'instigateur d'un temple, et sa personnalité ne doit donc jamais être négligée.

Je ne vois pas d'intention *cachée* exprimée par une disposition architecturale *délibérée* dans un seul des temples d'Angkor. L'art est un langage qu'un peuple se parle à lui-même, Alain l'a dit et Paul Mus ne l'ignorait pas... Il n'y a peut-être pas d'art plus clair, plus « extroverti » que l'architecture religieuse khmère : elle s'affiche. Avec une sorte d'acharnement à se surpasser elle a dressé plus hautes, plus grandes des montagnes de pierres et ses dieux sur le ciel, au bout d'immenses perspectives, visibles de partout. Lorsqu'elle entend signifier elle le fait sans ambiguité et par des dispositifs que nous connaissons.

Quand le temple veut recréer le monde, il le fait. S'il avait prévu une « racine », un étage caché, nul doute qu'il l'eût réalisé. Que dis-je ? Il l'a fait : le temple est un grand lotus flottant sur les eaux cosmiques : tous les soubassements khmers sont des lotus et les marches de seuil des escaliers soulignent leurs pétales majeurs. Le reflet du temple dans l'eau des douves est le monde souterrain. S'il faut un puits axial il existe, seul dispositif invisible parce qu'il ne pouvait en être autrement. Et aussi le dépôt de fondation : celui-ci non plus ne pouvait être ailleurs qu'en sous-sol[1] car c'est le premier acte du sacrifice et qui doit être effectué là. Mais ils sont si peu secrets que des siècles durant les Khmers vont disloquer leurs temples pour les récupérer. Ils les savaient d'autant mieux là qu'eux-mêmes, en érigeant leurs bouddhas, en consacraient de semblables.

Si l'architecture veut matérialiser un monde, elle le fait par le registre approprié de décors, de sculptures, voire de textes. Elle n'a point barguigné à évoquer les Enfers : elle l'a fait, avec une ampleur inégalée et un luxe de détail redondant à Angkor Vat et aussi à Banteay Chmar... Elle n'a pas davantage hésité à célébrer les plaisirs terrestres du *kāmadhātu* : c'est pratiquement tout le but des panneaux exaltant la vie du roi (et sur ce point l'erreur de lecture de P. Mus me semble grave). Au Bayon encore — fait unique — on a conservé un puits et jusqu'au second étage où un pavillon spécial recouvrira sa margelle....[2] En dehors de cela pas une salle intérieure, pas un décor caché (voire : pas un décor intérieur...)[3]. Tout est en façade : je ne vois rien qui me permette de soupçonner une intention secrète, ésotérique.

Dois-je souligner que d'une façon générale je suis un peu sceptique quant à de telles intentions. S'il y a ésotérisme il est ailleurs, dans la doctrine, dans certains rites. Mais c'est pour moi surtout une question de niveau d'enseignement. Est caché ce qui est réservé à quelques-uns : mais ce n'est pas le but du temple, c'est même exactement le contraire. Seule notre ignorance, le plus souvent, fait le mystère. Ce que nous ne découvrons qu'avec difficulté ou pire : ce que nous croyons comprendre après de longues recherches, nous en faisons une intention secrète.

J'ai évité tout aussi systématiquement de parler de symbole, ou alors ne l'ai fait qu'au pied de la lettre : la partie ou le signe désignant le tout, mais aussi explicite que cette réalité globale, voire davantage car il frappe. Un *maṇḍala* est un symbole du monde, un *yantra* un acte créateur, préhensif, appuyé sur le *maṇḍala* et accompli par un fidèle initié.

Le temple est tout cela pour tous. Il obéit à une cosmogonie, des textes, un culte qui sont plus ou moins clairs plus ou moins largement enseignés et sans doute conçus par les fidèles de façon différente, car il était dans une situation historique, sociale, économique donnée. S'il nous paraît chiffré, voire surchiffré, c'est parce que nous manquons de trop de ces données. Il était sans ambiguïté aux yeux des contemporains, du moins pour chacun d'eux à sa façon. Un liṅga est un liṅga, et bien sûr fort différent pour un paysan khmer et le *rājaholar* venu des Indes. Il était pourtant tout autant admis, réel et efficace pour l'un et l'autre. Les différences qui existaient dans leurs interprétations furent celles-là même qui

(1) Ou, ce qui revient au même, dans le socle de chaque faux-étage, qui est le « sous-sol » de cet univers céleste, et bien sûr sous le bouton terminal, l'*arūpaloka*.
(2) *Supra*, p. 300.
(3) Bien entendu, on peut imaginer dans les cellas, peu accessibles, des penderies, etc. Mais ce sont alors des instruments du culte. Et si le dieu est, le plus souvent enfermé, il sera montré à tous au moment voulu, en procession sur un pavois ou un char.

séparaient les catégories sociales, ni plus ni moins[1]. Sans cela, le système n'eût pas vécu. C'est à nous d'essayer de retrouver ces divers sentiers de la réalité historique[2].

Tout ceci n'a pas empêché les changements, bien au contraire Les modifications dans les temples sont alors voulues et elles abolissent le stade antérieur aussi nettement, aussi nécessairement qu'un iconoclaste. Le changement des idoles, le martelage (ou la gravure d'un nouveau) texte procèdent du même esprit. Nous avons des objets en bronze échelonnés sur à peu près toute la période angkorienne Les idoles en cette matière, elles, sont beaucoup plus rares, et en immense majorité de l'art de Jayavarman VII. Il y a les hasards de la découverte, toujours plus favorables pour les dernières en date. Il y a le coût du bronze, et aussi la pierre devenue rare ce qui a favorisé le bronze. Il y a eu des modes ou des nécessités du culte, par exemple les idoles portatives, qui ont privilégié telle matière. Mais il y a eu aussi la volonté d'envoyer à la fonte les « faux-dieux » pour façonner les vrais — les siens —, qui ne jouait guère pour les statues en pierre, que l'on pouvait certes détruire mais qu'on a préféré abandonner.

Tout ceci doit donc être replacé dans le contexte de l'histoire. J'attache toute l'importance voulue à l'enseignement religieux qui a dirigé Jayavarman VII. Paul Mus en a donné jusqu'ici la meilleure analyse, j'ai tenté d'apporter les quelques retouches qui me semblaient s'imposer en fonction de notre propre démarche. Et je voudrais préciser ma position par rapport à notre maître, en citant l'essentiel de sa dernière conclusion. Je le ferai en soulignant en italique ce qui me paraît assuré, conservant en romain les passages sur lesquels je suis plus réservé, mais que je veux donner malgré tout pour ne pas trop défigurer la phrase, puisque Paul Mus, hélas, n'est plus là pour défendre son texte. J'écarterai par contre ce que je sais avoir été un stade, seulement, de sa pensée et que de toute façon je ne puis retenir quant à moi[3] :

« *Quand on voit Jayavarman VII réunir les ressources de la foi, de l'art et de la politique bouddhiques, attachées aux thèmes du Buddha, de son Assemblée et de sa Terre Pure, pour se saisir figurativement du* commun *peuple*, si remarquablement absent des monuments antérieurs, afin de l'associer à son destin en l'introduisant dans le monument-clef de son règne, *on peut penser qu'il entendait enrôler à son service des forces analogues. Magie donc toujours, comme au temps de l'hindouisme*, mais désormais le peuple y est engagé ; *s'il y a bien magie et si les apparences où elle se joue ne sont qu'apparence, du moins, textes en main, celle apparence est-elle devenue magie du Buddha. Or ce Buddha était au pouvoir Donc ce pouvoir était fondé... Base concrète et d'autant plus solide que cette dialectique du chemin du milieu déconsidérait, par principe, tout argument didactique, pour ou contre elle.*

« *... Le Buddha demeure le principe de toute la magie des apparences : le schème survit donc à son contenu doctrinal, pour en retrouver un autre, tout pratique... Or ce qu'est le Buddha dans le monde, Jayavarman VII le sera, pour son royaume... en lui, dans sa personne même, dans son corps architectural... La logique unitaire de l'hindouisme se reconduit de la sorte dans ce bouddhisme. Il n'est pas jusqu'à l'ātman — non point parce que l'on en revient au brahmanisme, mais parce qu'on en a définitivement dépassé le niveau — il n'est pas jusqu'à l'ātman, le « soi », qui n'entre dans ces expressions... le monument... fonde et garantit, surnaturellement, la grandeur du règne — cette grandeur (mahiman) dont les textes brahmaniques anciens proclament qu'elle est pour un dieu, donc pour un roi, conçue à l'image du dieu, un autre « lui-même » (anya ātman) : la recette se situe par conséquent au-delà des vissicitudes de l'histoire.* »

*
* *

Ceci posé, nous pouvons maintenant tenter de dire comment le Bayon exprime ce moment de la civilisation khmère, et l'exprime clairement, architecturalement. Pour cela, encore une fois ! regardons-le, mieux : voyons-le ! Deux niveaux d'architecture classique, en somme, quoique le groupement des sanctuaires par triades au second étage ait accusé le mouvement du plan traditionnel, dont il a fait, au lieu d'un simple carré ou rectangle centré, une croix grecque redentée. Puis planant au-dessus un *stūpa* et le Bouddha

(1) Et bien sûr, ni l'une ni l'autre de ces réalisations est plus importante, ou nécessairement plus révélatrice.

(2) Ai-je besoin de dire que je ne formule pas, ici, de position dogmatique... J'essaye, tout simplement, de comprendre la foi, l'art, la politique : l'homme.

(3) Il suffira, bien entendu, de se reporter à l'original le cas échéant.

(4) *Le Sourire..., op. laudatus*, pp. 380-81.

samantamukha Insistons : il s'agit bien d'un *stūpa* le premier apparemment dans l'art khmer, certainement le premier à cette échelle.

Je ne puis guère croire que ce soit explicitement l'image du miracle du Bouddha ouvrant la bouche pour faire apparaître sur sa langue son image infiniment répétée. Et ceci surtout puisque le massif central est un *stūpa*, et non une montagne classique comme dans les temples-montagnes précédents, et qui aurait pu, elle, nous faire pencher pour le Gṛdhrakūṭa et le sourire du Bouddha.

Au minimum j'y verrais une synthèse des divers miracles, exposés dans le *Saddharmapuṇḍarīka*, enrichis dans le *Divyāvadāna* et les textes postérieurs, sans que nous sachions exactement de quelle recension s'est inspiré Jayavarman VII.

En tout cas, très nettement, nous sommes entre Śrāvastī et le Gṛdhrakūṭa. Du premier thème, outre les prolégomènes et la victoire finale sur les faux-dieux brahmaniques, nous retrouvons la plus éclatante manifestation : l'apparition du Tathāgata créé par lui-même. Du second, nous voyons planer le *stūpa* suspendu au-dessus des quatre assemblées, entouré là toujours des faces miraculeusement multipliées, et entrouvert pour révéler le Bouddha sur nâga, nouveau maître du Cambodge.

On ne peut mieux le définir en cette forme et dans ses intentions telles qu'elles nous apparaissent finalement, qu'en citant le *Saddharma*. C'est Prabhūtaratna qui parle, mais ce pourrait être Śākyamuni ou même Jayavarman VII : « Que mon *stūpa* que voici, ce *stūpa* qui contient la propre forme de mon corps, s'élève dans les dix points de l'espace, dans tous les univers, dans toutes les terres de bouddhas, où sera expliquée cette exposition de la Loi... qu'il se tienne suspendu dans l'air, au-dessus de l'enceinte de l'assemblée. Et quand ces bienheureux bouddhas, découvrant la propre forme de mon corps, désireront la faire voir aux quatre assemblées alors, que les formes de Tathāgata qui, dans les dix points de l'espace, dans chacune des terres des bouddhas, auront été créées miraculeusement de leurs propres corps par ces tathāgatas... qui enseigneront la loi, ... que toutes ces formes de tathāgatas ... réunies toutes ensembles, voient avec les quatre assemblées... mon *stūpa* qui aura été découvert[1]. »

Ainsi le Bayon[2] aura-t-il révélé au Cambodge la Vraie Loi.

LES DEUX VISAGES DU BOUDDHA

Le Bayon nous apparaît finalement comme le *stūpa*, le corps de la Loi révélée à tous, dont la prédication aura été préparée par Lokeśvara et Prajñāpāramitā et solennisée par les miracles répétés de Śākyamuni.

Si finalement nous devons croire que le souverain a voulu s'identifier à une divinité, ce fut non pas à Lokeśvara mais au Bouddha. Déjà Pierre Dupont avait relevé les difficultés que soulevaient la première lecture[3], en soulignant notamment que Lokeśvara a toujours son dhyāni-bouddha sur le chignon. De fait, rien ne permet d'expliquer cette disparition sur les tours du Bayon, où il eût été facile de le sculpter. Par contre ce même auteur signalait les rapports qui existent entre les faces du Bayon et les figurations princières, très certainement celles de Jayavarman VII, sur les reliefs du même temple. Et George Cœdès de son côté songeait finalement à cette fusion de Jayavarman VII et du bouddha, quand il rappelait les inscriptions célébrant l'érection des Rājabuddha[4].

Nous ne savons pas si le souverain a voulu explicitement ou implicitement cette assimilation et s'il en fournit, selon le cas volontairement ou involontairement, le support à son peuple. Il reste que nous devons rendre compte d'un dernier obstacle à notre lecture. D'une part nous reconnaissons le bouddha-roi, le bouddha paré sur les tours du Bayon. D'autre part, nous connaissons plusieurs des rājabuddha dressés par Jayavarman VII, à commencer par celui du sanctuaire central du Bayon. Or ce dernier est un bouddha méditant sur le *nâga*.

(1) *Ap.* Burnouf, pp. 146-147.

(2) Et d'une façon plus générale Angkor Thom, la Grande capitale qui dès ses portes annonce le miracle. Ici la remarque de P. Mus, qui montrait comment l'accès à la ville royale est une préfiguration de l'accès au *nirvāṇa*, prend toute sa valeur : *Barabudur*, *BE*, XXXIII, 2, p. 966.

(3) *A propos de l'évolution de la statuaire angkorienne*, *BE*, XXXVI, p. 630.

(4) *États hindouisés*, p. 319.

Dans les deux cas l'évolution plastique explique ces deux types. Inutile d'insister sur celui du bouddha sur le nâga. Quant au bouddha paré, rappelons brièvement qu'il semble bien apparaître dès l'art du Baphuon, et il a connu une vogue manifeste durant l'art d'Angkor Vat[1]. Certains portent seulement une couronne orfévrie autour de l'*uṣṇīṣa*. Mais d'autres ont diadème et couvre-chignon, boucles d'oreilles, colliers et pectoraux, portent moustache et barbe et constituent des précédents parfaits pour les visages du Bayon[2], compte tenu des modifications que cette réalisation architecturale imposait.

Il n'y a donc pas de problème quant aux sources et aux possibilités de réalisation plastiques de ces deux séries d'images. Malheureusement nous ne savons pas à quelle forme exacte du bouddha répond l'un ou l'autre type. Et nous ne sommes même pas sûr qu'il y ait une différence : des bijoux mobiles ont pu aisément parer tel bouddha sur nâga. Il nous est donc difficile d'expliquer le parti différent adopté pour le bouddha à l'extérieur du Bayon, et celui qu'il recèle dans la pénombre de son sanctuaire.

Je crois qu'il y a complémentarité plutôt que contradiction. Malgré l'aide des bodhisattva, le triomphe du bouddhisme repose sur la conquête de soi par la méditation, l'ascèse ; et la dévotion totale doit entraîner le don de soi-même. C'est ce que dit le bouddha méditant au sein du temple, vérité ultime qu'on ne peut atteindre qu'après avoir parcouru tous les stades de la vie, comme on parcourt le sanctuaire. C'est bien ce que montrerait alors la statue du roi, en *samādhi* : « en union » aux pieds de celui qu'il a pris comme modèle et dont il se proclame le plus grand disciple : *mahāparamasaugata*.

A l'extérieur le temple signifie et attire : il prêche par le miracle, il montre la voie Là fut ciselé un autre aspect du bouddha : celui qui règne désormais sur le royaume, et partout : *samantamukha* Ce bouddha qui triomphe grâce à Jayavarman VII est lui, sans doute et plus précisément, le *Jayabuddhamahānātha*, le Grand sauveur érigé par Jayavarman, ou si l'on préfère Jayavarman VII bouddha-roi.

*
* *

En conclusion, comment ne pas évoquer ici les deux maîtres qui ont tant fait pour nous révéler le Bayon, que le sort nous a enlevés : George Cœdès, Paul Mus ? C'est à eux, d'abord, que je destinais cet essai ; c'est eux qui l'auront rendu possible. Si leur présence nous manque si cruellement, leur mémoire ne nous quitte pas.

Angkor, août 1971.

(1) P. Mus, *Le Buddha paré*, *BE*, XXVIII, pp. 269 sv., pour le problème des bijoux ; P. Dupont, *Les Buddhas sur nâga dans l'art khmer*, *Artibus Asiae*, XIII, 1/2, pp. 39 sv. ; J. Boisselier, *La Statuaire khmère...*, EFEO, Saigon, 1955, pp. 92, 117, 126 sv., 246 sv., 283.

(2) Et aussi les Lokeśvara... mais alors avec *dhyāni-buddha* et seulement *trois* faces, comme le chef-d'œuvre de Beng Mealea, *supra*, p. 287, n. 4.

INDEX TOPOGRAPHIQUE

Les chiffres suivis de la lettre majuscule E indiquent à quelle étape de construction l'élément a été entrepris. Les renvois aux planches concernent, évidemment, celles de l'*Atlas*.

INDEX DES INSCRIPTIONS

Cet Index permettra de retrouver les textes utilisés, dans l'ordre de l'Inventaire des Inscriptions du Cambodge. Le tome VIII des *Inscriptions du Cambodge* de G. Cœdès donne, on le sait, tous les détails nécessaires pour ces textes. Nous avons rappelé ici le toponyme usuel des inscriptions, qui est également donné à l'Index général, afin d'assurer les recoupements.

INDEX GÉNÉRAL

Outre les noms propres, tous les mots des inscriptions, ou des passages d'inscriptions étudiées ici sont intégralement indexés. Les termes sanscrits, toutefois, ne l'ont été que lorsqu'ils figurent dans des textes en vieux-khmer, ou encore lorsqu'ils sont plus spécialement commentés Tous ces mots, il va sans dire, sont donnés en translittération. Mais si, dans le corps de l'ouvrage et pour l'édition, j'ai respecté le redoublement caractéristique de certaines consonnes, il a été éliminé ici. Des entrées convenables ont été établies pour l'alternance b/v, mais la première est celle sous laquelle on trouvera les références : *buddha*, et non *vuddha*. Pour les mots khmers modernes, nous utilisons la transcription simplifiée, en usage depuis G. Cœdès. Toutefois, lorsque ces termes sont plus spécialement étudiés, je donne également leur translittération, avec les entrées convenables à l'Index pour les retrouver sous l'une ou l'autre forme. Pour le classement des toponymes khmers contemporains, qui sont en pratique des noms composés, il suit le premier terme : ainsi Kòk, Kuk, Phnom (Phn.), Preah, Trapeang (Tr.), Vat, etc. Toutefois, je n'ai pas suivi G. Cœdès qui place en rubrique *prasat* (pr.) devant à peu près tous les noms de temples. Si cela correspond bien, en fait, à l'usage khmer, nous devrions alors dire aussi Prasat Angkor Vat, Prasat Bayon, etc. Or l'usage français est, en la matière, suffisamment établi, et nous maintiendrons Angkor Vat, Bayon, et donc pour prasat Kravan : Kravan, prasat, etc. Les toponymes servant à désigner couramment les inscriptions sont également rappelés dans cet Index, car on les cite le plus souvent ainsi, mais je renvoie alors, pour les références, à l'Index des Inscriptions selon l'ordre du numéro d'Inventaire. Enfin, les noms d'auteurs contemporains n'apparaissent dans cet Index que lorsque leurs travaux sont plus particulièrement examinés ou utilisés.

TABLE DES PHOTOGRAPHIES[1]

Première partie

(1) Les photographies ont deux origines principales : premièrement celles de M. B. P. Groslier qui sont indiquées dans cette table par les initiales BG suivies du numéro du catalogue particulier de M. B. P. Groslier. Deuxièmement celles de la Conservation des monuments d'Angkor indiquées par les initiales CA suivi du numéro du catalogue ; quelques photographies de M. L. Ionesco indiquées par les initiales LI ; enfin une photographie du frère de Méliès, reproduite grâce à la courtoisie de M. Despréz-Curely.

Pl. XXXIII	Ph.	22 (CA 11262)	Premier étage, Bibliothèque 53, façade Nord.
	Ph.	23 (BG 5588)	Deuxième étage façade Sud.
Pl. XXXIV	Ph.	24 (BG 5648)	Deuxième étage, tour 39, loggia Sud-Ouest.
	Ph.	25 (BG 5616)	Deuxième étage, tour 29, loggia Sud-Ouest.
Pl. XXXV	Ph.	26 (BG 5610)	Deuxième étage, cour Sud-Est, vue vers l'Ouest.
	Ph.	27 (BG 5647)	Deuxième étage, cour Sud-Est, vue vers l'Est prise du sommet de la galerie entre les tours 25 et 40.
Pl. XXXVI	Ph.	28 (BG 5643)	Deuxième étage, nef centrale de la galerie entre les tours 23 et 38, décoration du mur.
	Ph.	29 (BG 5646)	Deuxième étage, nef centrale et demi-voûte de la galerie entre les tours 23 et 38.
	Ph.	30 (BG 5618)	Deuxième étage, tour 25, loggia Sud-Est, face Sud.
	Ph.	31 (BG 5599)	Deuxième étage, tour 25, loggia Sud-Est, face Est.
Pl. XXXVII	Ph.	32 (BG 5597)	Deuxième étage, tour 23, pilier du porche Sud engagé dans le mur de la galerie.
	Ph.	33 (CA 11261)	Deuxième étage, tour 29, pilier du porche Sud engagé dans le mur de la galerie.
	Ph.	34 (CA 11344)	Deuxième étage, trois premières assises du berceau de la galerie engravé dans un pilier du porche Ouest de la tour 27.
	Ph.	35 (BG 5642)	Tour 28, vue du Sud-Est.
Pl. XXXVIII	Ph.	36 (BG 5612)	Angle Sud-Est de la tour 30.
	Ph.	37 (BG 5606)	Deuxième étage, cloison dans la nef centrale de la galerie entre les tours 35 et 36.
	Ph.	38 (BG 5650)	Appui du dallage de la terrasse du troisième étage sur le fronton Nord de la tour 40.
	Ph.	39 (BG 5613)	Appui du dallage de la terrasse du troisième étage sur le fronton Est de la tour 44.
Pl. XXXIX	Ph.	40 (BG 5638A)	Tour 22, porche Ouest, raccord avec le soubassement du troisième étage.
	Ph.	41 (BG 5654)	Troisième étage, mur de soubassement entre les tours 38 et 34.
Pl. XL	Ph.	42 (LI)	Perron Sud-Est de la terrasse du troisième étage.
	Ph.	43 (CA 5805)	Tour 18 après les travaux de 1942, vue du Nord-Est.
Pl. XLI	Ph.	44 (BG 5606)	Tour 17, vue du Nord-Est.
	Ph.	45 (BG 5583)	Tour 49, angle Sud-Ouest, vu de la terrasse du troisième étage.
Pl. XLII	Ph.	46 (BG 5594)	Tour 21, vue de l'Est.
	Ph.	47 (BG 5595)	Extrados du berceau de la citerne, vu de la terrasse du troisième étage.
Pl. XLIII	Ph.	48 (LI)	Angle Nord-Est de la terrasse du troisième étage.
	Ph.	49 (BG 5637)	Troisième étage, porches de la tour 5 et de la chapelle 4 *bis*.
Pl. XLIV	Ph.	50 (BG 5643A)	Couronnements des tours 4 et 5.
	Ph.	51 (BG 5625)	Couronnement du porche de la tour 5 et de la chapelle 4 *bis*.
Pl. XLV	Ph.	52 (BG 5598)	Deuxième étage, intrados de la voûte de la tour 52.
	Ph.	53 (CA 11258)	Deuxième étage, claveau de la porte Est de la cour Nord-Est.
	Ph.	54 (CA 11259)	Deuxième étage, Porche Nord de la tour 29, entrée du conduit d'évacuation d'eau traversant la galerie.
	Ph.	55 (BG 5585)	Deuxième étage, gargouille entre les tours 26 et 27.
	Ph.	56 (BG 5600)	Deuxième étage, gargouille entre les tours 25 et 26.
Pl. XLVI	Ph.	57 (BG 5603)	Chapiteau et raccord d'architrave sur un pilier de la galerie du premier étage, entre le pavillon d'entrée 67 et le porche 68.
	Ph.	58 (BG 5591)	Pilier de la galerie extérieure du deuxième étage, entre les tours 26 et 25.
	Ph.	59 (BG 5655)	Entablement intérieur de la tour 14.
	Ph.	60 (BG 5644)	Corniche intérieure de la tour 15.

Pl. XLVII	Ph. 61 (BG 5637A)	Deuxième étage, fausse-porte Nord de la tour 51.
	Ph. 62 (BG 5645)	Troisième étage, porte Sud de l'avant-corps Sud de la tour 14.
	Ph. 63 (BG 5619)	Deuxième étage, porte de l'avant-corps Est de la tour 31
	Ph. 64 (CA 11260)	Deuxième étage, piédroit Ouest de la porte donnant sur la galerie extérieure entre les tours 25 et 26
Pl. XLVIII	Ph. 65 (CA 1750)	Sondage de M. H. Marchal à l'angle Sud-Est de la terrasse d'accès Est.
	Ph. 66 (CA 3125)	Sondage de M. H. Marchal à la base de la galerie du deuxième étage, entre les tours 22 et 37. A . libage de latérite qui correspond à notre couche **6** des fig. 18-19 et 20. B : libage de latérite qui correspond à la couche **8** des mêmes figures.
	Ph. 67 (CA 4373)	Sondage de M. H. Marchal sur l'extrados de la voûte de la citerne (fig. 20).
	Ph. 68 (CA 10518)	Sondage By 1, soubassement de la tour 52 (fig. 21).
Pl. XLIX	Ph. 69 (CA 10519)	Sondage By 2, libage de latérite formant la couche **4** (fig 23).
	Ph. 70 (CA 10528)	Sondage By 3a, libage de latérite formant la couche **6** (fig. 24).
	Ph. 71 (CA 10530)	Sondage By 1, libage de latérite formant la couche **6** (fig. 21).
	Ph. 72 (CA 10532)	Sondage By 2b et 3c, libage de latérite formant la couche **6** et fondation de la galerie du premier étage (fig. 24).
Pl. L	Ph. 73 (CA 10556)	Sondage By 7, muret de latérite reposant sur la couche **6**.
	Ph. 74 (CA 10531)	Sondage By 2b, libage de latérite formant la couche **6** (fig. 23).
	Ph. 75 (CA 10595)	Sondage By 2a, soubassement de la galerie du deuxième étage (fig. 23).
	Ph. 76 (CA 10533)	Sondage By 3a, soubassement de la galerie du deuxième étage et fondation du perron Nord de la tour 36 (fig. 24-25).
Pl. LI	Ph. 77 (CA 10532)	Sondage By 3a, fondation du perron Nord de la tour 36 (fig. 24-25).
	Ph. 79 (CA 10603)	Sondage By 8a, conduit d'évacuation d'eau caché par un motif semblable à celui de la ph. 80 (fig. 27-21).
	Ph. 80 (CA 10598)	Premier étage, galerie Nord, aile Ouest, motif cachant un conduit d'évacuation d'eau.
Pl. LII	Ph. 81 (CA 10600)	Sondage By 6b, tranchées de fondation du bassin Nord à gauche et de la galerie du premier étage à droite.
	Ph. 82 (CA 4353)	Sondage de M. H. Marchal à la base de la face externe du mur aux bas-reliefs de la galerie du premier étage, entre la tour 67 et la porte 68.
	Ph. 83 (CA 11277)	Troisième étage, tour 7 ; le dépôt de la ph. 84 a été découvert derrière le visage central.
	Ph. 84 (CA 2653)	Dépôt nº 670 trouvé derrière le visage Nord de la tour 7.
Pl. LIII	Ph. 85 (CA 11400)	Troisième étage, tours 2 et 3, visages latéraux.
	Ph. 86 (CA 11401)	Troisième étage, tours 6 et 7, visages latéraux.
	Ph. 87 (CA 10986)	Baphuon, deuxième étage, escalier Est : blocs de grès et de latérite marquant l'axe Est-Ouest du monument.
	Ph. 88 (CA 10985)	Baphuon, deuxième étage, escalier Est : axe gravé sur un des blocs de grès.

Deuxième partie

Pl. LXIII	Ph. 89 (CA 11323)	Première galerie, porte d'accès à la chapelle K. Texte K 293-5. Longueur moyenne des lignes 0,44 m.
	Ph. 90 (CA 11316)	Deuxième galerie, tour 22, porte Est, piédroit Nord. Texte K 293-8. Longueur de la ligne 0,33 m.
	Ph. 91 (CA 11317)	Deuxième galerie, cloître Sud-Est, premier pilier à l'Est, face Est. Texte K 293-9. Longueur 1re ligne 0,39 m.

TABLE DES FIGURES[1]

PREMIÈRE PARTIE

(1) Ces figures, sauf indications contraires, sont des levés ou des schémas inédits ; nous avons été aidés pour ce travail par MM. Ouk Samith et Khuon Sokhom, dessinateurs de la Conservation des monuments d'Angkor.

DEUXIÈME PARTIE

TABLE DES MATIÈRES

PREMIÈRE PARTIE

Histoire architecturale du temple par J. Dumarçay

DEUXIÈME PARTIE

Inscriptions du Bayon par B. P. Groslier

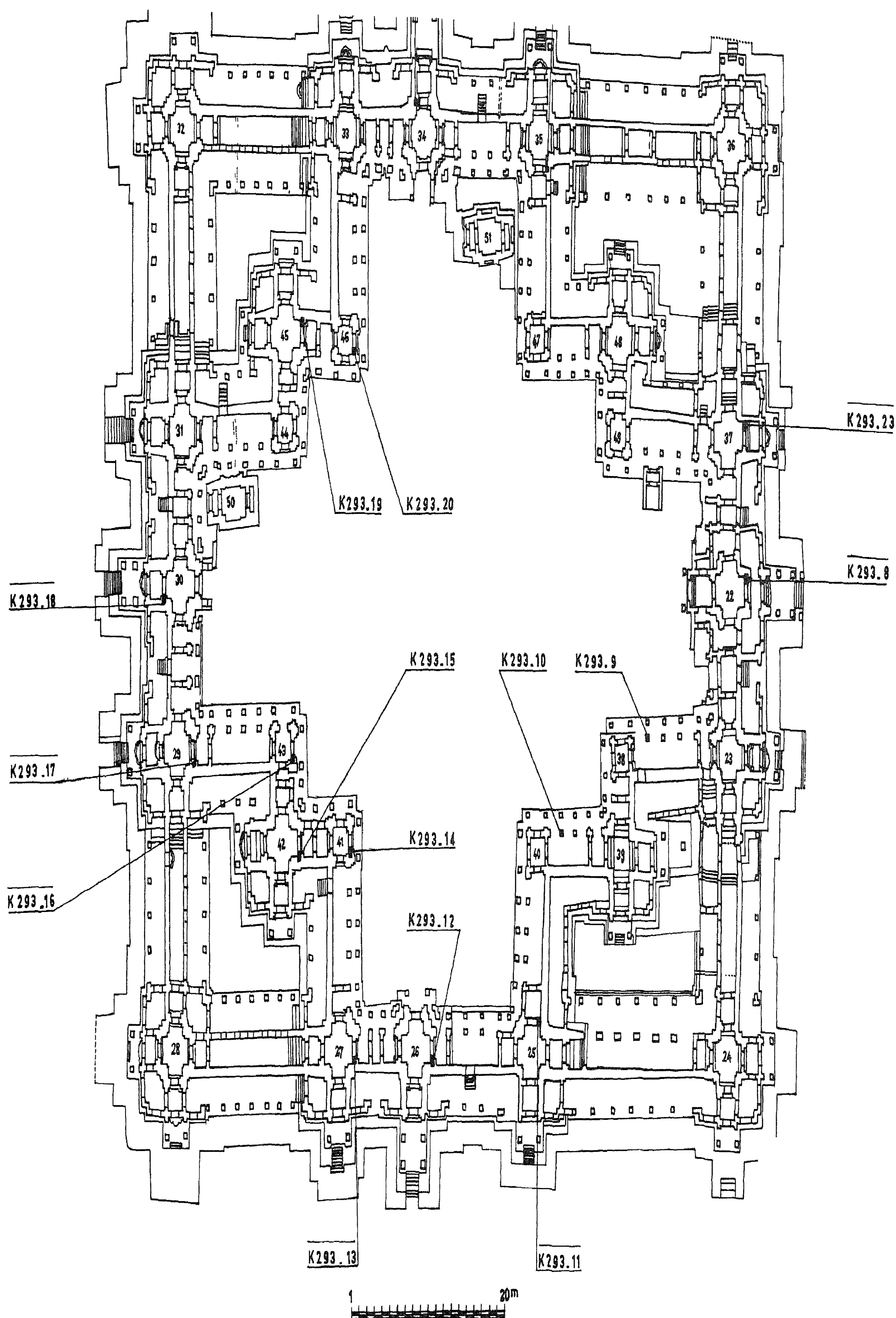


Fig. A. — Second étage ; répartition des textes. Les inscriptions prévues avec le décor sont encadrées et à l'extérieur ; celles ajoutées après le décor sont soulignées et à l'intérieur.

PLANCHE LIV

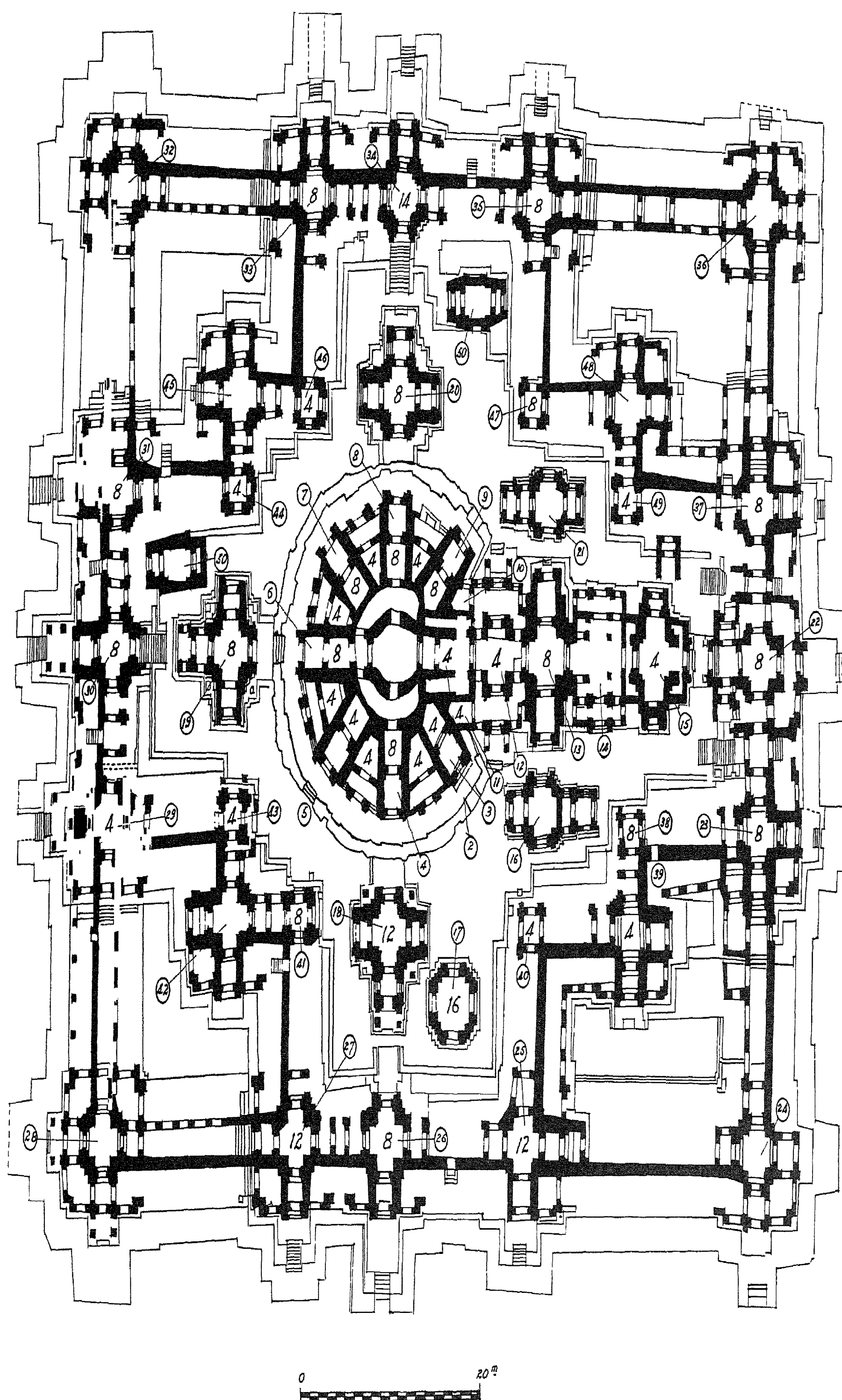


Fig. D. — Second et troisième étage. Types de dais surmontant les autels. Les chiffres à l'intérieur de chaque sanctuaire indiquent le nombre de logements pour les colonnes des dais (voir pp. 194 sv. et fig. 37).

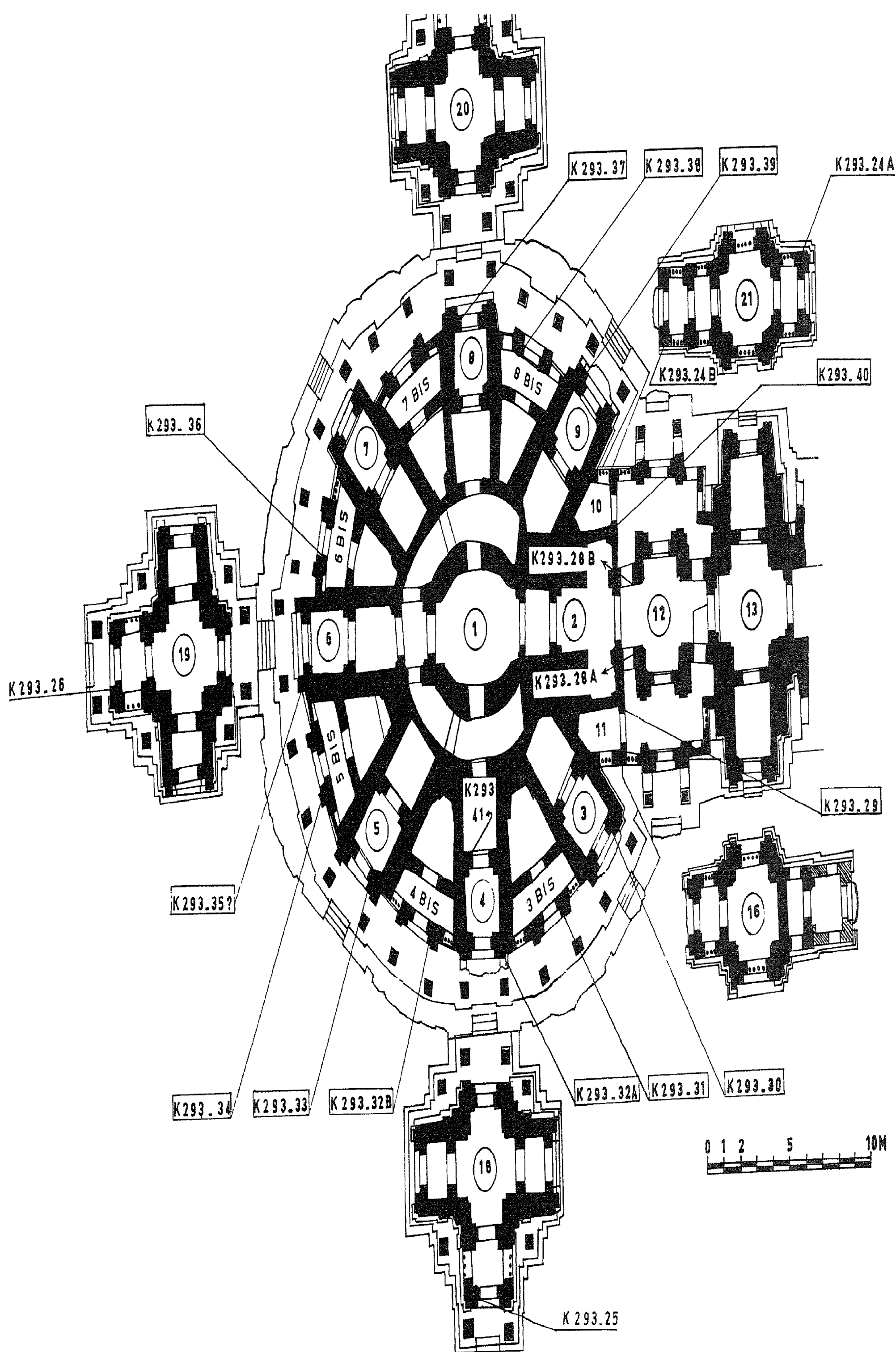


Fig. E. — Troisième etage Les inscriptions prévues avec le décor sont encadrees ; les textes ajoutes après le decor sont soulignés.

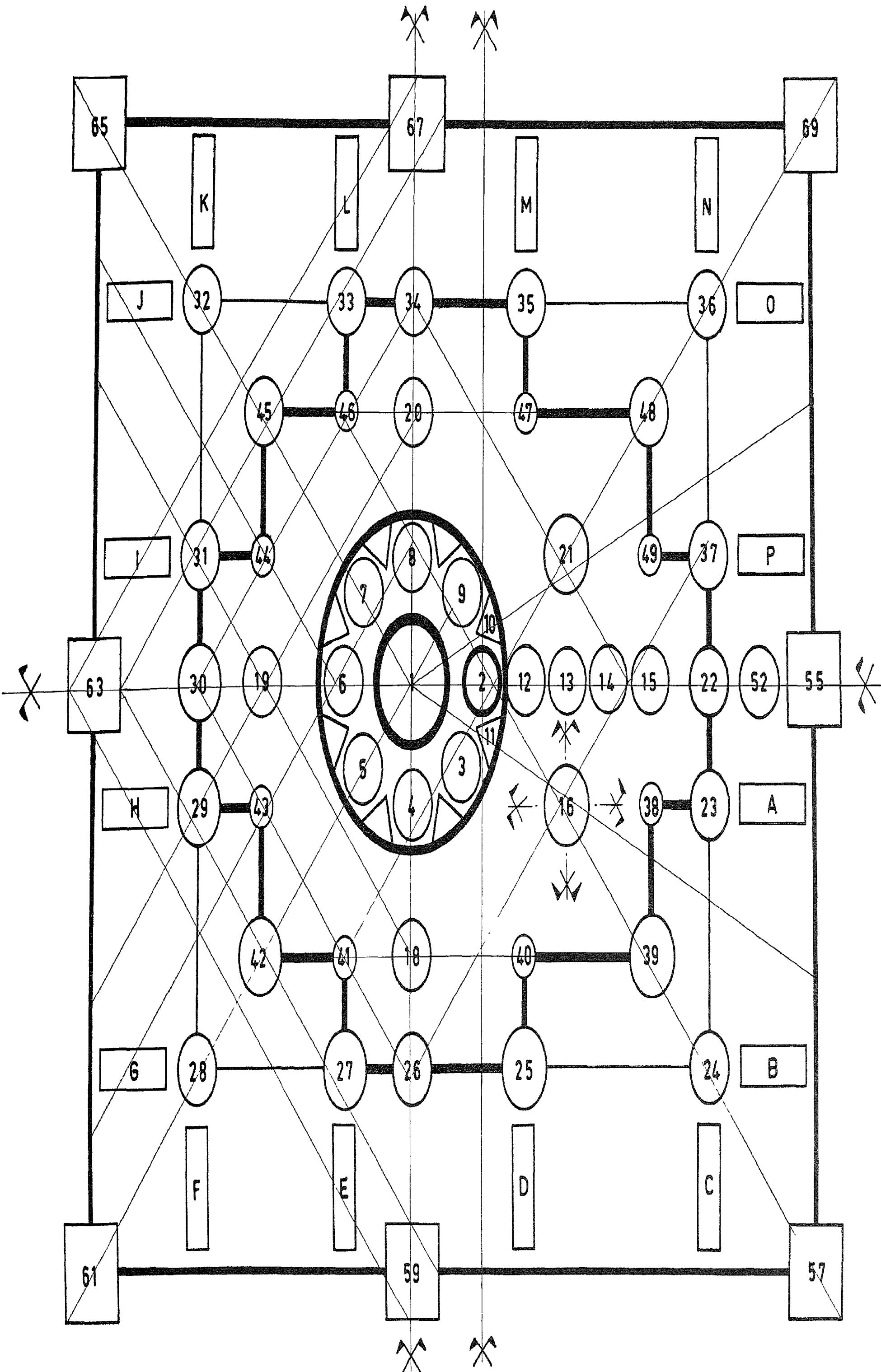


Fig. F. — Schéma des sanctuaires du Bayon et éléments d'un tracé directeur possible.

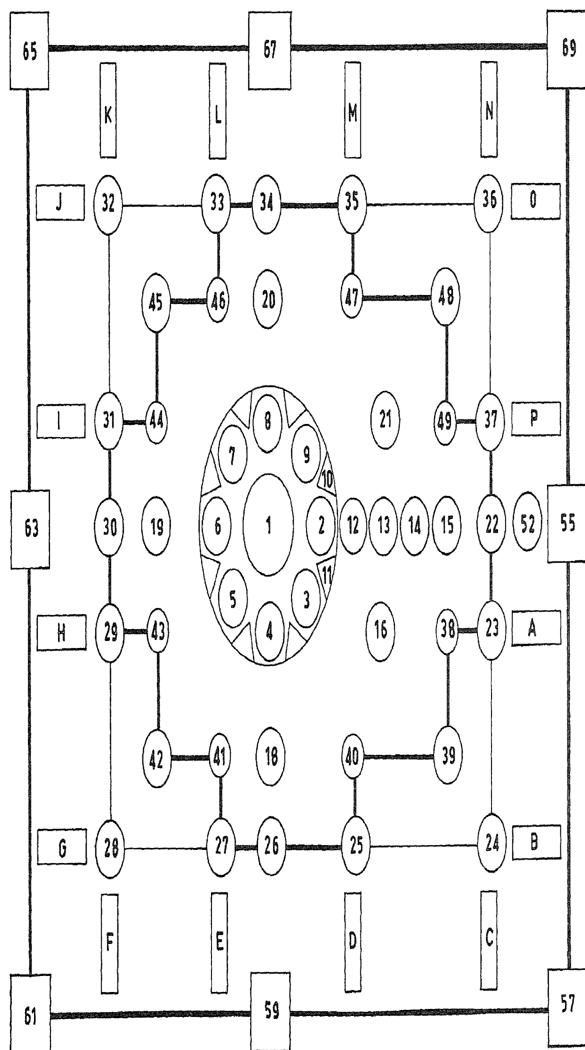


Fig. G. — Schéma des sanctuaires du Bayon et des projections théoriques possibles du quart Nord-Ouest.

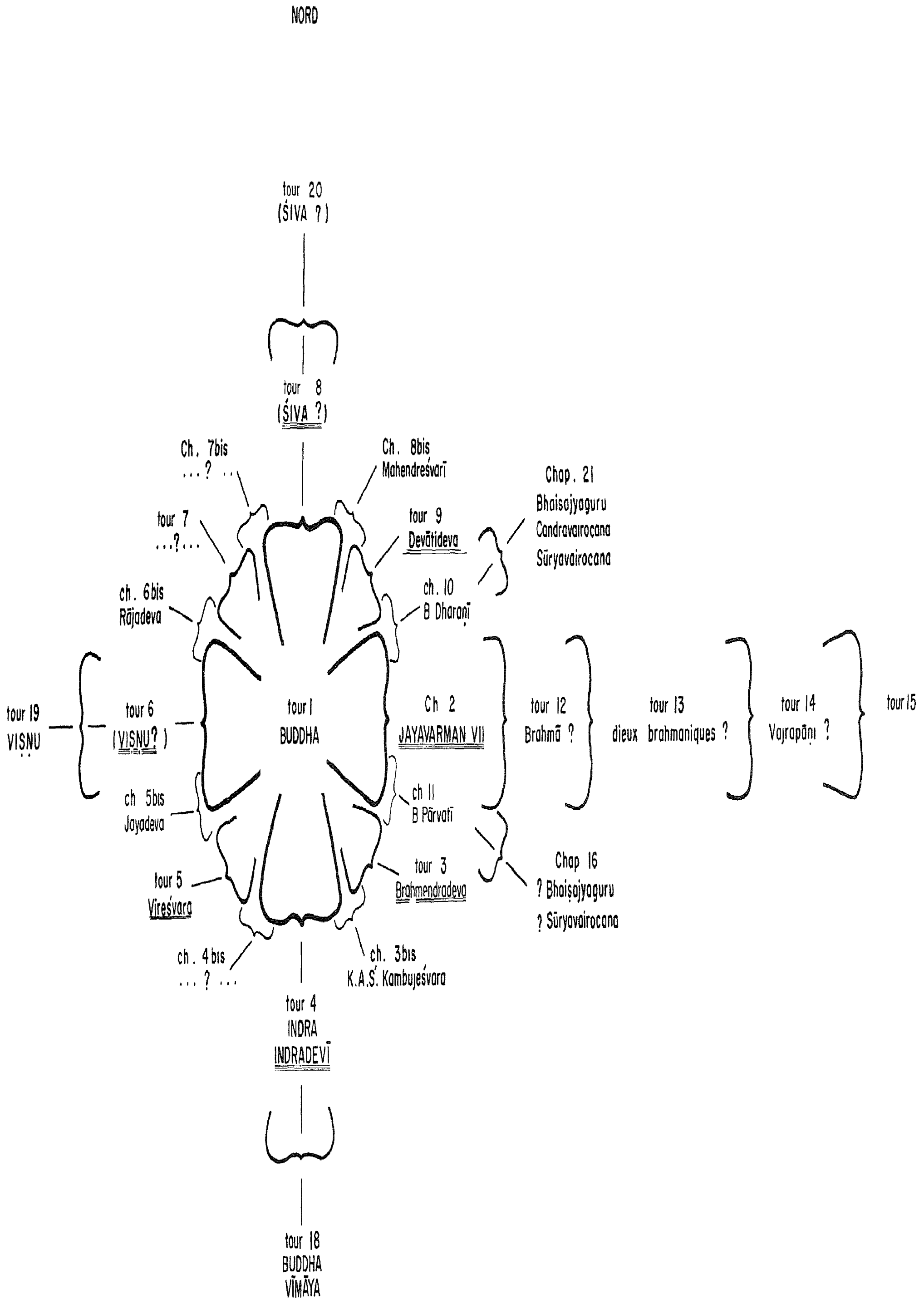


Fig. H. — Troisième étage. Repartition cosmographique des dieux.

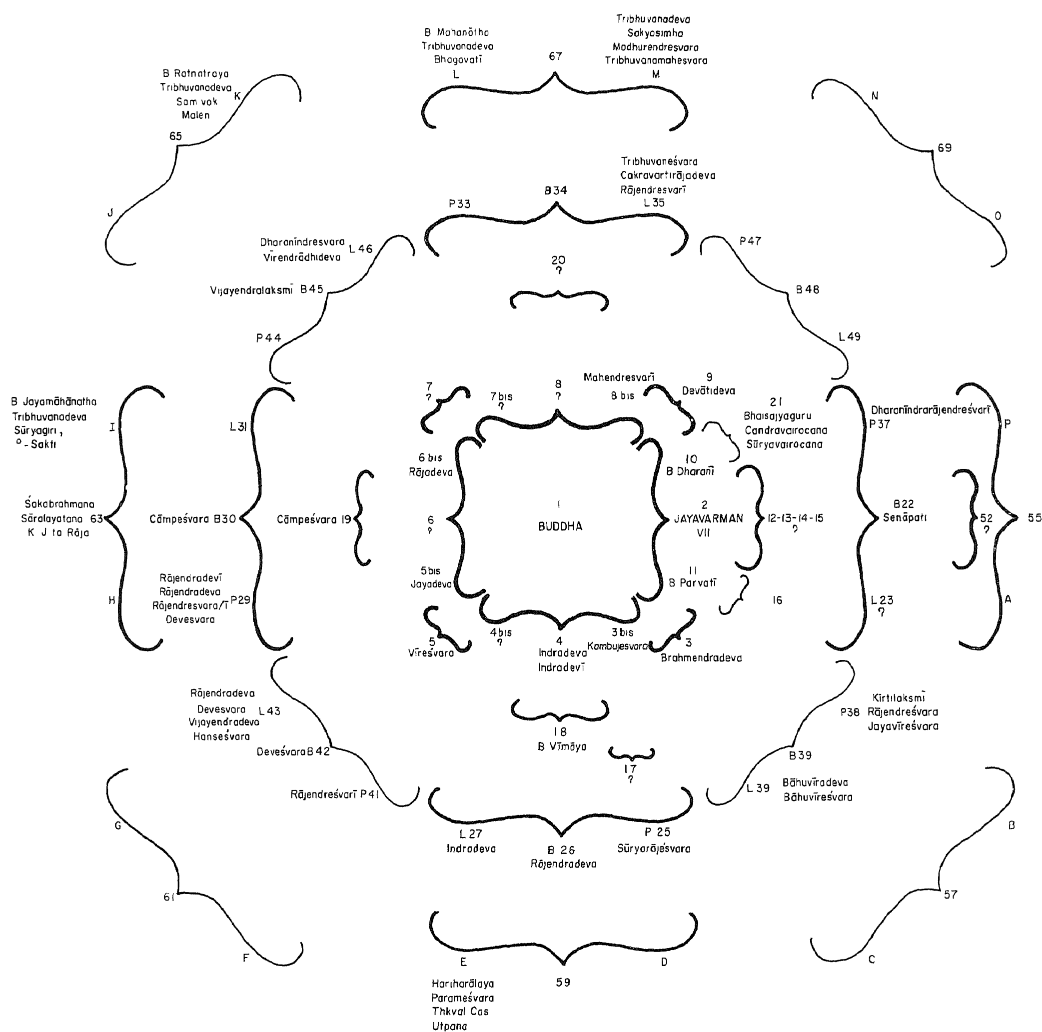
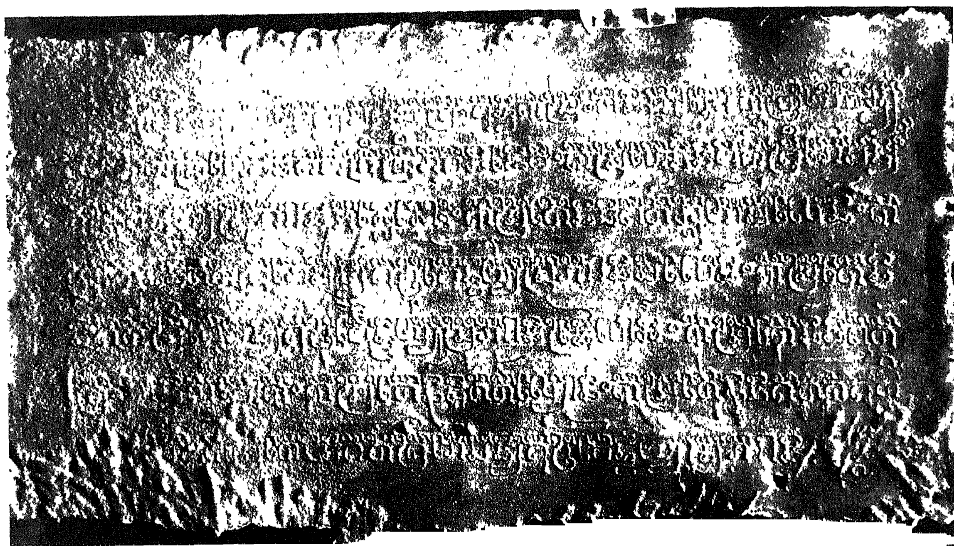


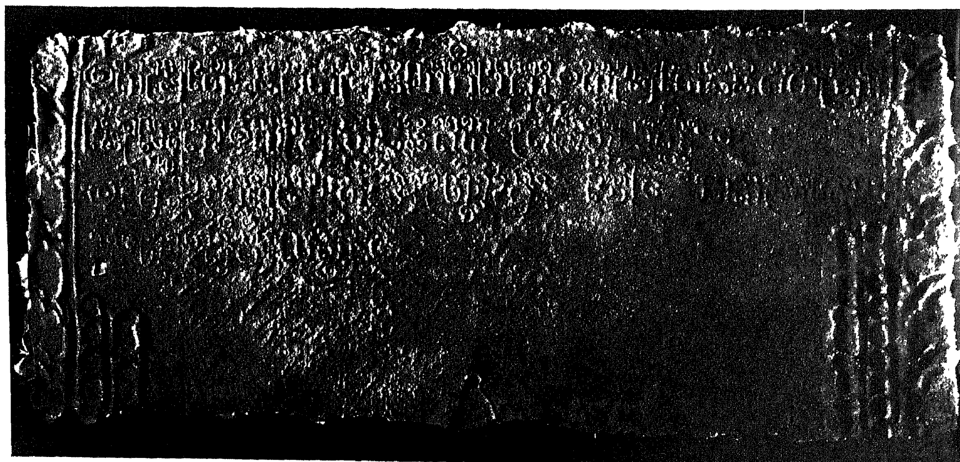
Fig. 1. — Répartition générale des Kamraten Jagat (Śrī) sur les trois niveaux. Seuls sont indiqués les dieux protecteurs : K. J. (Ś.), à l'exception de la chapelle 3 *bis* où figure le K. A. Ś. Kambujeśvara. Les lettres B, L, P indiquent les tours sous l'égide du Bouddha, de Lokeśvara et de la Prajñāpāramitā.



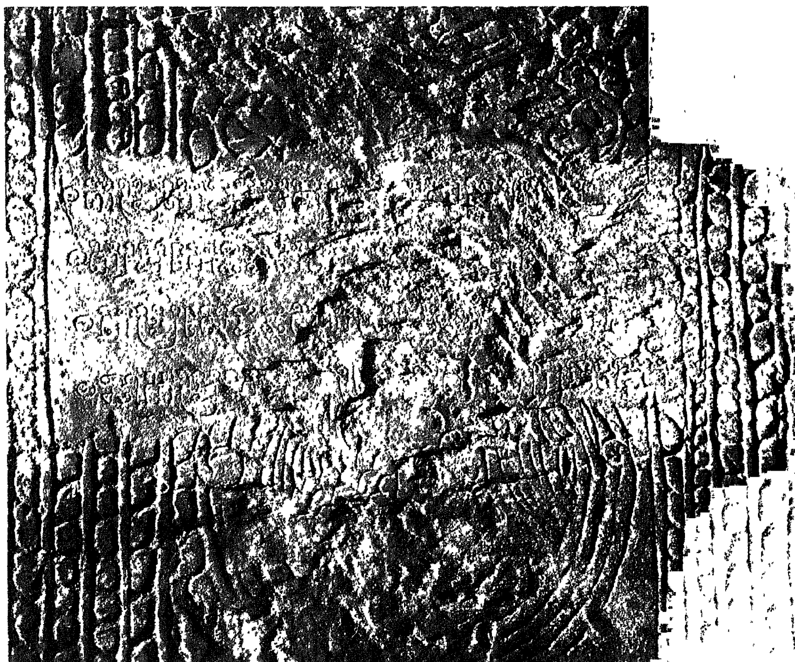
Ph. 89. — Première galerie, porte d'accès à la chapelle K. Texte K 293-5
Longueur moyenne des lignes 0,44 m (cl. CA).



Ph. 90. — Deuxième galerie, tour 22, porte E, piédroit N. Texte K 293-8
Longueur de la ligne 0,33 m (cl. CA)



Ph. 91. — Deuxième galerie ; cloître S. E., premier pilier à l'E., face E. Texte K 293-9.
Longueur 1re ligne 0,39 m (cl. CA).



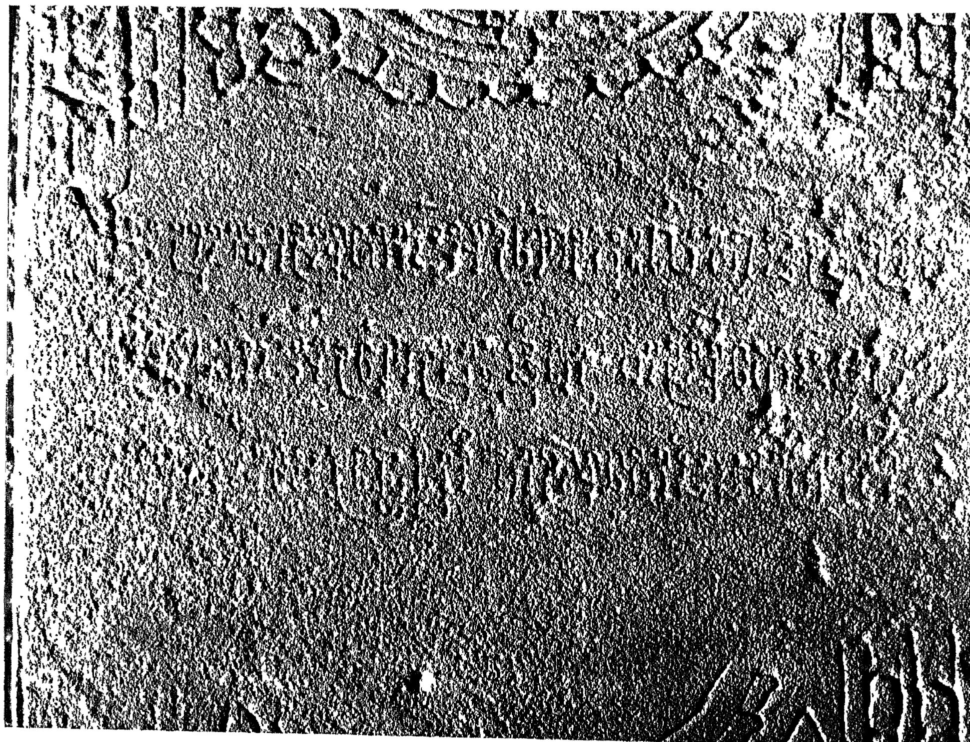
Ph. 92. — Deuxième galerie ; tour 25, porte N., piédroit E. Texte K 293-11.
Longueur 1re ligne 0,27 m (cl. CA).



Ph. 93. — Deuxième galerie ; tour 26, porte E., piédroit S. Texte K 293-12.
Longueur 1re ligne 0,21 m (cl. CA).



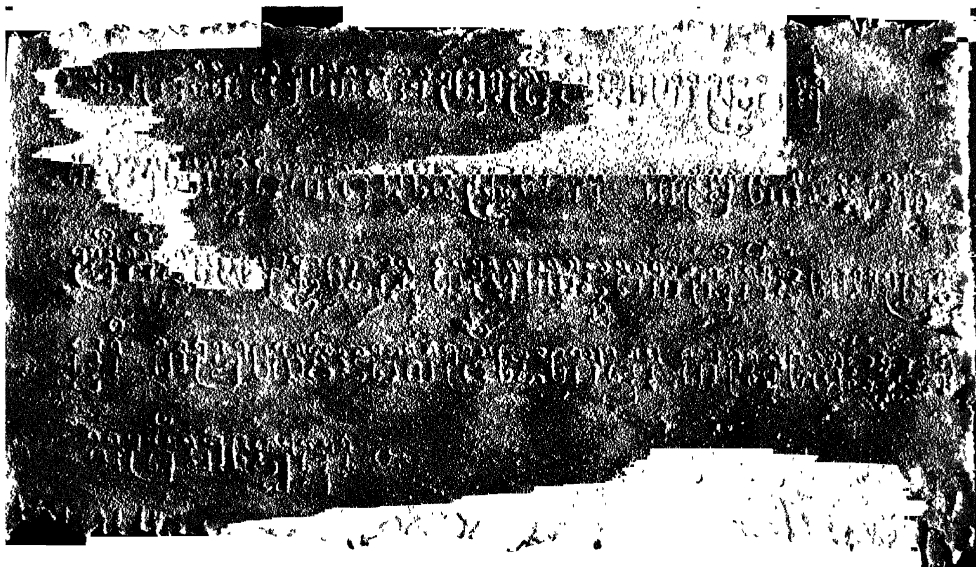
Ph. 94. — Deuxième galerie ; tour 27, porte intérieure E., piédroit S. Texte K 293-13.
Longueur 1re ligne 0,29 m (cl. CA).



Ph. 95. — Deuxième galerie ; tour 41, porte E., piédroit S. Texte 293-14.
Longueur 1re ligne 0,34 m (cl. CA).



Ph. 96. — Deuxième galerie, tour 42, porte interne E., piédroit S. Texte K 293-15.
Longueur 1re ligne 0,21 m (cl. CA).



Ph. 97. — Deuxième galerie ; tour 43, porte E., piédroit S. Texte K 293-16.
Longueur 1re ligne 0,32 m (cl. CA).



Ph. 98. — Deuxième galerie ; tour 29, porte interne E., piédroit S. Texte K 293-17. Longueur 1re ligne 0,39 m (cl. CA)



Ph. 99 — Deuxième galerie ; tour 45, porte interne E., piédroit N. Texte K 293-19. Longueur 0,19 m (cl. CA).



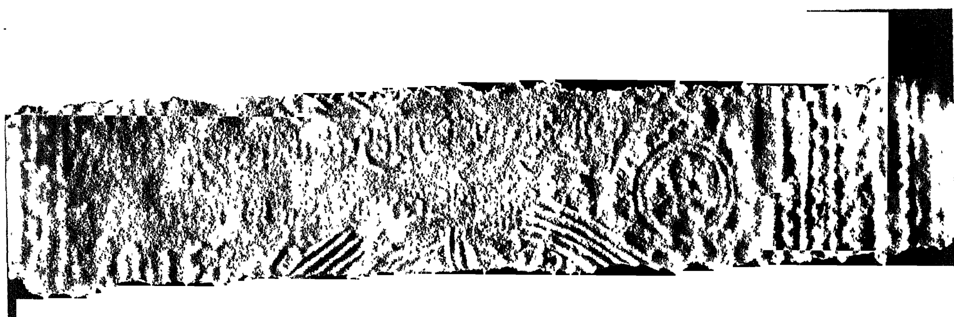
Ph. 100 — Deuxième galerie ; tour 46, porte E., piédroit S. Texte K 293-20.
Longueur 1re ligne 0,34 m (cl. CA).



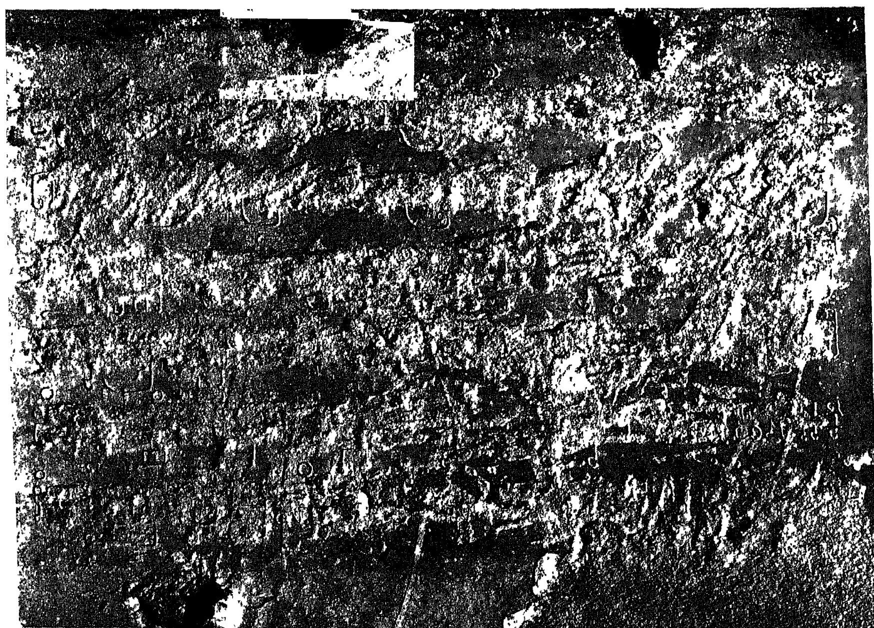
Ph. 101. — Deuxième galerie ; tour 35, porte intérieure S., piédroit E. Texte K 293-22.
Longueur 1re ligne 0,30 m (cl. CA).



Ph. 102. — Deuxième galerie ; tour 37, porte intérieure E., piédroit N. Texte K 293-23. Longueur 1re ligne 0,32 m (cl. CA)



Ph. 103. — Troisième étage ; tour 19, porche Ouest, porte extérieure Ouest, piédroit S. Texte K 293-26. Longueur 1re ligne 0,32 m (cl. CA)



Ph. 104. — Troisième étage ; tour centrale, vestibule 12, pilier S.W, face N. Texte K 293-28 A (cl. CA).



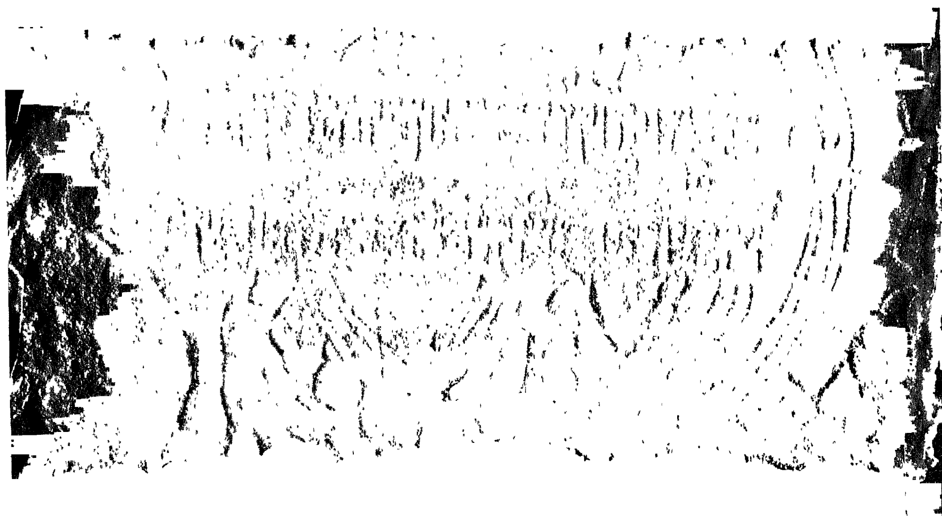
Ph. 105. — Troisième étage ; chapelle 3, porte extérieure, piédroit N.
Texte K 293-30. Longueur 0,32 m (cl. CA).



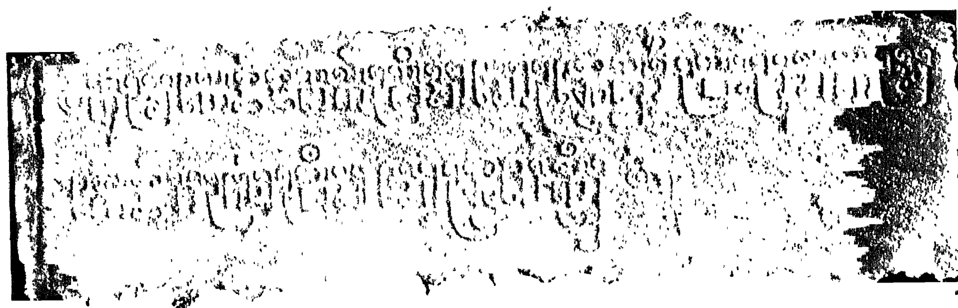
Ph. 106. — Troisième etage ; chapelle 3 *bis*, porte extérieure, piédroit N.E.
Texte K 293-31. Longueur 0,28 m (cl. CA)



Ph. 107. — Troisième étage ; chapelle 4, porte extérieure, piédroit E.
Texte K 293-32 A. Longueur 0,28 m (cl. CA).



Ph. 108. — Troisième étage ; chapelle 5 *bis*, porte extérieure, piédroit S.E. Texte K 293-34. Longueur 1re ligne 0,28 m (cl. CA).



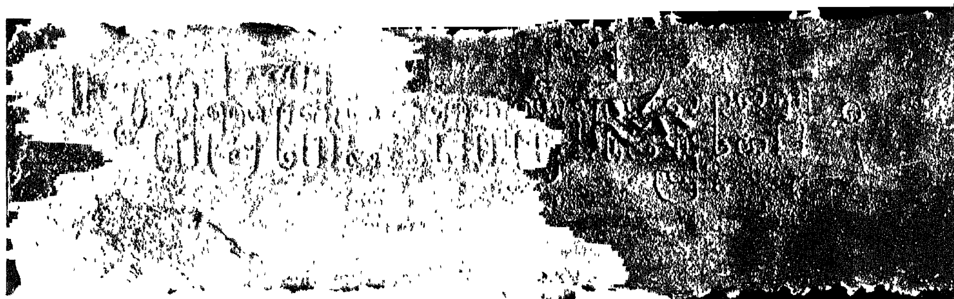
Ph. 109. — Troisième étage ; chapelle 8 *bis*, porte extérieure, piédroit W. Texte K 293-38. Longueur 1re ligne 0,30 m (cl. CA).



Ph. 110. — Troisième étage ; chapelle 9, porte extérieure, piédroit N.W. Texte K 293-39. Longueur 1re ligne 0,25 m (cl. CA).



Ph. 111. — Troisième étage ; chapelle 10, porte E., piédroit S
Texte K 293-40 Longueur 0,18 m (cl. CA)



Ph 112. — Troisième étage, tour 4, porte entre les tours 1 et 4, piédroit W.
Texte K 293-41. Longueur 0,25 m (cl. CA).

IMPRIMERIE A. BONTEMPS
LIMOGES (FRANCE)
Dépôt légal 2e trimestre 1973